نايجل سي. غبسون

فانون

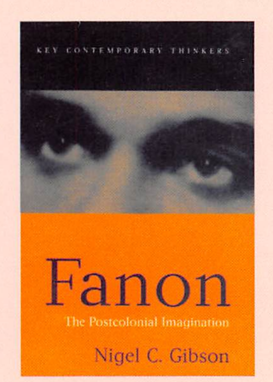
المخيلة بعد - الكولونيالية

ترجمة

خالد عايد أبو هديب



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES



ألهمت كتابات فرانتز فانون ومواقفه، منذ خمسينيات القرن الماضي حتى الآن، كثيرًا من حركات التحرر والاستقلال ومناهضة التمييز العنصري في أرجاء العالم، وبخاصة في أفريقيا وبلدان العالم الثالث. وهو آمن أن ما أُخذ بالقوة لا يُسترد إلا بالقوة.

يسلط هذا الكتاب الضوء، من منظور نقدي، على المراحل المتميزة في سيرة فانون المهنية والنضالية والفكرية، وعلى العوامل والمؤثرات الفلسفية والاجتماعية والسياسية التي حددت مسارات هذا الطبيب النفسي «الأسود» والمفكر الثوري، المارتينيكي الأصل، الفرنسي الجنسية الذي أمضى الأعوام الأخيرة من عمره القصير عضوًا في جبهة التحرير الوطني الجزائرية، وناطقًا باسمها، وداعيًا إلى الثورة على الاستعمار الاستيطاني الفرنسي الشرس بين أواسط الخمسينيات وأوائل الستينيات من القرن العشرين.

يشير المؤلف إلى تأكيد فانون الدور المؤثر الذي يقوم به المثقفون، لا في حركات التحرر الوطني فحسب، بل في خلق وعي وطني وتشجيع اليقين بالذات لدى الجماهير أيضًا، من خلال نبذ المفاهيم الشاملة التي غرسها التدريب الاستعماري في أذهانهم.



- فلسفة وفكر
- اقتصاد وتنمية
- لسانيات
- آداب وفنون
- تاريخ
- علم اجتماع وانتروبولوجيا
- أديان ودراسات إسلامية
- علوم سياسية وعلاقات دولية

المؤلف:

نايجل سي. غبسون (Nigel C. Gibson): باحث أكاديمي في مجال الفلسفة السياسية، وناشط سياسي بريطاني له سلسلة من المؤلفات عن فرانتز فانون وشخصيات ثورية وثقافية أخرى في أفريقيا. عمل باحثًا مشاركًا في قسم الدراسات الأفريقية - الأميركية في جامعة هارفارد، ويتولى الآن رئاسة برنامج قائمة الشرف في جامعة إميرسون في بوسطن.

المترجم:

خالد عايد أبو هديب، باحث وكاتب متخصص بالشؤون الفلسطينية والصراع العربي - الإسرائيلي واللاجئين. يحمل الدكتوراه في الآداب من الجامعة اللبنانية الأميركية. عمل مستشارًا في الشؤون الاقتصادية والسياسية في مؤسسة الدراسات الفلسطينية في بيروت، وله مؤلفات عدة منشورة في هذه المجالات.



السعر: ١٤ دولارًا



ISBN 978-9953-0-2680-0
9 789953 026800

فـانـون

المخيلة بعد - الكولونيالية

هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «وحدة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية بالإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، عن طريق الترجمة الأمينة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة، أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية والفلسفية بعامة، وفي العلوم الاقتصادية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

تستأنس «وحدة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب على السواء، من الافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، إلى شيوع بعض الترجمات المشوَّهة أو المتدنية المستوى.

تسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

فـانـون

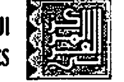
المخيلة بعد ـ الكولونياليـة

مع مقدمة خاصة للطبعة العربية
بقلم المؤلف

نايجل سي. غبسون

ترجمة
خالد عايد أبو هديب

مراجعة
فايز الصُيّاغ


المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

غبسون، نايجل سي.

فانون: المخيلة بعد - الكولونيالية، مع مقدمة خاصة للطبعة العربية بقلم المؤلف/ نايجل سي. غبسون؛ ترجمة خالد عايد أبو هديب؛ مراجعة فايز الصُيّاغ.

٣٥٨ ص؛ ٢٤ سم. - (سلسلة ترجمان)

يشتمل على ببليوغرافية (ص. ٣٣٣ - ٣٤٠) وفهرس عام.

ISBN 978-9953-0-2680-0

١. فانون، فرانتز، ١٩٢٥-١٩٦١. ٢. التفرقة العنصرية. ٣. السود - أحوال اجتماعية. ٤. الزنوج - أحوال اجتماعية. ٥. الوطنية. أ. العنوان. ب. أبو هديب، خالد عايد. ج. الصُيّاغ، فايز. د. السلسلة.

320.5092

هذه ترجمة مأذون بها حصريًا من الناشر لكتاب

Fanon: The Postcolonial Imagination

by Nigel C. Gibson

عن دار النشر

Polity Press in association with Blackwell Publishing Ltd. 2003

ISBN 0-7456-2260-7

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

شارع رقم: ٨٢٦ - منطقة ٦٦

المنطقة الدبلوماسية - الدفنة، ص. ب: ١٠٢٧٧ - الدوحة - قطر

هاتف: ٤٤١٩٩٧٧٧ - ٠٠٩٧٤ فاكس: ٤٤٨٣١٦٥١ - ٠٠٩٧٤

جادة الجنرال فؤاد شهاب - شارع سليم تقلا - بناية الصيفي ١٧٤

ص. ب: ٤٩٦٥ - ١١ - رياض الصلح - بيروت ٢١٨٠ ١١٠٧ - لبنان

هاتف: ٨ - ٩٩١٨٣٧ ١ - ٠٠٩٦١ فاكس: ٩٩١٨٣٩ ١ - ٠٠٩٦١

البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، آذار/ مارس ٢٠١٣

المحتويات

شكر وتقدير

لم يكن من الممكن تأليف هذا الكتاب من دون العون والمشورة والمساهمة التي قدّمها كثيرون من الأصدقاء والزملاء والمعلمين على مدار أعوام: روبرت بيرناسكوني (Robert Bernasconi)، ديف بلاك (Dave Black)، جورج بوند (George C. Bond)، دروسيلا كورنيل (Drucilla Cornell)، مصطفى دهادا (Mustafa Dhada)، رايا دونايفسكايا (Raya Dunayeveskaya)، عمانويل إيزي (Emmanuel Eze)، إيرين غيندزاير (Irene Gendzier)، ديفيد جونستون (David Johnston)، آني ماكليتوك (Anne McClintock)، محمود ممداني (Mahmood Mamdani)، مانينغ مارابيل (Manning Marable)، طوني ماركس (Tony Marx)، جون ميرفي (John Murphy)، إدوارد و. سعيد (Edward W. Said)، آتو سيكي ـ أوتو (Ato Sekyi-Otu)، وت. دينيان شاربلي ـ وايتنغ (T. Denean Sharpley-Whiting).

أما الدعم المؤسسي فقدّمه كل من معهد الدراسات الأفريقية في جامعة كولومبيا، ومعهد الدراسات الأفريقية الأميركية في جامعة هارفرد، ومعهد الدراسات الأفريقية في جامعة براون، ومعهد الفنون العقلية والدراسات المتعددة الاختصاص في كلية إميرسون. وساعد الطلاب في جامعة كولومبيا وكلية إميرسون في تدقيق الأفكار وتوضيحها، كما أجزل جوي هايتون (Joy Hayton) من دائرة الأدب الإنكليزي والمقارن من جامعة كولومبيا، وغايل تترو (Gail Tetreault) من جامعة براون وتابيثا لي (Tabitha Lee) من كلية إميرسون العطاء في المصادر والوقت.

أتوجّه بالشكر الخاص أيضًا إلى كل من ريموند غيس (Raymond Guess)،

وميشـال ماليـك (Michael Mallick)، ولـو تيرنـر (Lou Turner)؛ وإلـى تيـودروس كيروس (Teodros Kiros) الذي قرأ المخطوطة كاملة ووضع تعليقاته عليها؛ وإلى لويـس ر. غوردون (Lewis R. Gordon) الذي شـاركني بسـخاء مكتبـه في جامعة براون؛ وإلى أنطوني أبياه (Anthony Appiah) وسـكيب غيتس (Skip Gates) اللذين رحّبـا بـي فـي جامعـة هارفـرد. كمـا اعتنـى الأصدقـاء والعائلـة، باتريـك ديـر (Patrick Deer) ونيفيـل هـواد (Neville Hoad) وجـون لوهيـد (John Lawhead) بالمشـروع في أيامه الأولى، كما فعل ريتشـارد بارنس، طبعًا. وشجعت كايت جوزيفسون (Kate Josephson) المشروع ومؤلفه، وأشارت إليّ في شؤون تتعلق بالتحليل النفسـي. وقدّم سـتيفن مِندِل (Steven Mendel) الرعاية الصحية، وخبز سيفن ستارز (Seven Stars) الإعالة. وأقدمُ الشكر الجزيل إلى أليسيو أسونيتيس (Alessio Assonitis) الذي واسـاني خـلال فترة «عين آيـدان» (Aidan's eye)؛ وإلى مارسيلو فازكيز (Marcelo Vazquez) وسيسـيليا بلانكو (Cecelia Blanco) اللذين لم يتخليـا لحظة عنا خلال ذلك الوقت الرهيب. وإلى آيدان الذي فقد عينه بسـبب وَرَم سـرطاني في الشـبكية، لكنه ظل قرة عيني. ووعدت أن أهدي هذا الكتاب إلـىّ تلك العين المفقـودة ذات الأربعة أعـوام تقريبًا من العمر. وهـذا ما فعلته. وأخيـرًا، تخليدًا لذكـرى «البانتو» سـتيف بيكـو (Steve Biko)، لأننـي من خلاله قابلتُ فرانتز فانون.

أعيدت كتابة أجزاء من فصول عدة، وروجعت مقالات سابقة مراجعة أساسية. وكان جزء من الفصل الأول قد نُشر تحت عنوان:

«Dialectical Impasse: Turning the Table on Hegel and the Black,» *Parallax*, no.23 (2002);

ويقوم جزء من الفصل الثاني على مقالتي في:

Contested Terrains and Constructed Categories: Contemporary Africa in Focus (Westview Press, 2002);

كما نُشرت أجزاء مختلفة من الفصل السادس أول مرة في أشكال سابقة مثل:

«Jammin the Airwaves and Tuning into the Revolution,» in: Lewis R. Gordon, T. Denean Sharpley-Whiting and Renee White, eds., *Fanon: A Critical Reader*

(Oxford: Blackwell, 1996); «Beyond Manicheanism: Dialectics in the Thought of Frantz Fanon,» *Journal of Political Ideology*, no. 12, (1999), and «The Oxygen of Revolution: Gendered Gaps and Radical Mutations in: Frantz Fanon,» Fanon's A Dying Colonialism,» *Philosophia Africana*, no. 8 (2001);

كما أن الكاتب والناشرين مدينون بالشكر لدار Grove/Atlantic, Inc. لسماحها بإعادة نشر مواد محفوظة الحقوق من كتابَي فرانتز فانون:

Black Skin, White Masks (New York: Grove Press 1967), and *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press, 1968);

ولـ Monthly Review Press لسماحها بالاقتباس من كتابَي فانون:

Studies in a Dying Colonialism (New York: Monthly Review Press, 1967), and *Toward the African Revolution: Political Essays* (New York: Grove Press, 1967).

مختصرات لأعمال فانون

جلد أسود:

BS Black Skin, White Mask. Translation by Charles Lam Markmann. New York: Grove Press, 1967.
= *Peau Noire, masques blancs*. Paris: Editions du Seuil, 1952.

دراسات/ السنة الخامسة:

DS Studies in a Dying Colonialism. Translated by Haakon Chevalier. New York: Monthly Review Press, 1967.
= *L'An V de la révolution algérienne*. Paris: Maspero, 1959.

مُعذبو الأرض:

WE The Wretched of the Earth. Preface by Jean- Paul Sartre. Translated by Constance Farrington. New York: Grove Press, 1968.
= *Les Damnés de la terre*. Paris: Maspero, 1961.

الثورة الأفريقية:

AR Toward the African Revolution: Political Essays. Translated by Haakon Chevalier. New York: Grove Press, 1967.
= *Pour la révolution africaine. Ecrits politiques*. Paris: Maspero, 1964.

بدلًا من المقدمة

لا أنوي هنا كتابة «مقدمة المترجم» التقليدية، كما قد يفعل المترجمون، ومن بينهم أنا، عندما يجدون ضرورة لذلك. فأنا لم أجد مثل هذه الضرورة، لكتاب يتناول آراء فرانتز فانون، المفكر والمناضل الثوري، والطبيب النفساني المبدع، المتميز بالتزامه قضايا الشعوب المستعمَرَة والمهمشة والمقهورة، ووضع هذه القضايا في سياقها الاجتماعي التاريخي.

عرف قراء العربية واحدًا من أهم مؤلفات فانون، معذبو الأرض، منذ زهاء نصف قرن، فتعرفوا إلى مثقف ثوري انخرط في صفوف الثورة الجزائرية ضد الاستعمار الاستيطاني الفرنسي، كما في نضالات شعوب أفريقيا السوداء ـ وهو القادم من جزر المارتينيك التي استعمرتها فرنسا وألحقتها بها، فحمل فانون الجنسية الفرنسية قسرًا لا طوعًا، وظل يناضل ضد «البلد الأم» الاستعماري. وتلقف المثقفون العرب الثوريون هذا الكتاب منذ ترجمته، واحتفوا به. كما أدرجته الأحزاب والحركات التحررية العربية بعامة والفلسطينية منها خصوصًا، في برامج تثقيف كوادرها وأعضائها ومناصريها.

لكن معذبو الأرض ظل الكتاب اليتيم الذي تعرّف القارئ العربي من خلاله إلى فكر فرانتز فانون، ولا سيما بعد تراجع حركة ترجمة التراث الثوري العالمي، في سياق التراجع العام، الفكري والسياسي وسواهما، الذي شهده الوطن العربي منذ أواخر القرن الماضي.

يأتي كتاب نايجل غِبسون (Nigel Gibson) الذي بين أيدينا في محاولة لتقديم مشهد عام لفكر فرانتز فانون، من خلال عرض الأفكار التي تضمنتها

كتاباتـه التـي لـم يُترجَـم معظمها إلـى العربية من قبـل. ويبدو أن غبسـون بذل جهـدًا كبيرًا في اسـتقراء مؤلفات فانـون وتحليلها وتأويلها بصـورة موضوعية ونقدية جديدة.

مـع ذلك ـ وهنا التنبيه ـ نجد أن غبسـون حـادَ عن هذا المنهـج التحليلي، لهـوى أو غرضٍ ما، قـد لا يخفى عـن القـارئ النبيه، عندمـا أقحـم إقحامًا في الفصل الأول من كتابه فقرة مسـتقلة كاملة من نحو ست صفحات تحت عنوان «اليهـودي ووعي الأسـود»، إضافة إلى إشـارات أخرى متفرقة فـي ثنايا النص. وفحوى أطروحته في هذا الشأن هو اختلاق محاكاة بين وضع ووعي السود في المسـتعمرات ووضع ووعي يهود المركز الاسـتعماري الأوروبـي. وهو يذكّرنا مـرة تلو المـرة بديالكتيك هيغـل الخاص بالسـيد (الأبيض) والعبد (الأسـود)، متجاهلًا تمامًا انطباق هـذا الديالكتيك، بالأحرى، على علاقة السـيد (اليهودي الصهيوني) و«العبد» (الفلسطيني العربي).

ما يزيـد الإقحام المذكور إمعانًا هو إيحاء الكاتـب بأن الآراء التي يعرضها في هذا الصدد إنما هي آراءٌ لفانون نفسـه، وفانون بـريء منها كل البراءة. فلدى مراجعتنا مصادر هذه الفقرة من الكتاب لا نجد اقتباسًـا واحدًا من فانون نفسـه، وإنما الاقتباسـات فـي معظمها هي من جان بول سـارتر، الفيلسـوف الفرنسـي المعروفة مواقفه من قضايا الصراع العربي ـ الصهيوني.

كنت أتمنى حذف الفقرة المذكورة، وما شـاكلها مـن جُمَل هنا وهناك في النص، باعتبارها تقع خارج سياق الكتاب، ولا تُنقص منه شيئًا أو تضيف إليه.

وإذ تعذّر ذلك، اقتضى هذا التنبيه.

خالد عايد أبو هديب

فرانتز فانون في سياق عربي حديث

تصدير خاص بالطبعة العربية

يُسرّني، ويُشرّفني أن أكتب تصديرًا خاصًا بطبعة هذا الكتاب العربية. وإنني مَدين بصورة خاصة للمسؤولين في «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» في إتاحتهم فرصة تعريب هذا الكتاب؛ كما أُدرك السياق التاريخي لهذا التعريب اليوم، المتمثّل بالثورات والتطورات الهائلة المعروفة شعبيًا باسم «الربيع العربي» التي ساهمت في بعث الاهتمام مجددًا بأفكار فرانتز فانون.

عندما نُشر آخر كتاب لفانون، معذبو الأرض، ووجِه بالنقد من المثقفين الليبراليين واليساريين الفرنسيين، اتفق الشيوعيون والليبراليون على أن تحليل فانون كان على خطأ، وأن نظرته لم تُضِفْ أي شيء نظري جديد، وأنه قام بتعميمات لدى رفضه مقولة البروليتاريا الثورية، الأمر الذي كان عبثيًا بقدر ما كان تبنّيه الفلّاحين و«البروليتاريا الرثة». وبعد ترجمة الكتاب إلى عدد من اللغات خلال الأعوام القليلة اللاحقة، كانت الولايات المتحدة الأميركية، بلاد الإعدام من دون محاكمة، بحسب تعبير فانون، حاضنة كتبه المعروفة. ومع أن الراديكاليين السود الأميركيين اقتبسوا من كتابَيْ معذبو الأرض وجلد أسود مصدرًا لتحررهم النفسي ذاته، جرى تصويره بصورة كاريكاتورية، حتى بأقلام من هم بمثل حنة أرندت تطورًا، على أنه فيلسوف للعنف. ومثل هذا الاختزال غير الصحيح لا يزال ملموسًا حتى بعد خمسين عامًا من صدور أعمال فانون.

الأكثر، أنه في الوقت الذي افتتح فيه حزب «الفهود السود»(*) الأميركي،

(*) هو حزب الدفاع الذاتي الذي أسسه هيوي نيوتن وبوبي سيل في تشرين الأول/ أكتوبر =

الذي ربط بين فانـون والجزائر الثورية، فرعًا أُمميًا فـي الجزائر في عام ١٩٧٠، كان فانون في حقيقة الأمر نسْيًا منسـيًّا لدى قـادة الجزائر الحديثة الاسـتقلال، حيث كانـت مقالاته مُفرِطـة في انتقادهـا النظـام الجديد. وحتى عندما نُشـرت الترجمـة العربية لكتابـه معذبـو الأرض في عـام ١٩٦٣ التي أنجزها سـوريان، الكاتب والسياسـي جمال الأتاسي والمترجم سـامي الدروبي، طُمست أهميتها الثوريـة مـن خلال حـذف انتقاد فانـون للنخـب الوطنيـة ـ الحزبية والعسـكرية والثقافية ـ التي كانت تتحكّم بالنظام تحت عباءة الاشتراكية والقومية العربية.

لعلّ أهمّ تأويل لفانون في المنطقة جاء بوسـاطة مؤلّف عالم الاجتماع الإيراني ذي الثقافة الفرنسـية، علي شريعتي الذي تراسل مع فانون فيما كان يُترجم له كتابه السـنة الخامسـة إلى الفارسـية، وطوّر توليفًا بين أفكار فانون والإسلام الشيعي[1]. وردّ فانون على شريعتي بشأن السنة الخامسة، موضحًا أنه لا يُشـاطره آراءه «في ما عنى الإسـلام». وهذا الاختلاف سياسي بصورة عميقـة، وينبغي عـدم اعتبـاره مجرد إعـلان عن إلحـاد فانون أو سـوء فهم لمكانة الإسـلام فـي الثقافة العربية. بل إن فانون، عندما فكّر في إطار الثورة الجزائرية، كان قلقًا بشأن أن يحتل أي نسق فكري ـ علْماني أو ديني ـ محلّ أيديولوجيـا تحررية حقًـا، أيديولوجيا تقوم على أسـاس الأنشـطة الجذرية، والتغييـرات الجذرية في التفكير والعلاقات الاجتماعيـة التي ولّدها النضال الشـعبي من تحت إلى فـوق. وقال فانون في ردّه على شـريعتي إنه يخشـى «مـن إمكانية أن ينتج من الروح المذهبية والدينية نكسـةٌ تودي بأمّة في طور التكوين، وإبعادها عن مستقبلها وتجميدها في ماضيها»[2]. وفي واقع الأمر، كان لمحاولـة شـريعتي التوليف بين فانون والتشـيّع تأثيرٌ مهـمٌ في المثقفين

= ١٩٦٦ في أوكلاند (كاليفورنيا). مارس الفهود السود الدفاع الذاتي النضالي لمجتمعات الأقليات ضد حكومة الولايات المتحدة، وناضلوا من أجل إقامة الاشتراكية الثورية من خلال برامج تنظيم الجماهير والمجتمعات. كان الحزب واحدًا من أوائل المنظمات في التاريخ الأميركي التي ناضلت بشكل كفاحي لخلاص الأقليات الإثنية والطبقة العاملة، وكان برنامجه يقوم على التأسيس الثوري لمساواة إنسانية اقتصادية واجتماعية وسياسية بعيدًا من العنصرية والعِرقية. (المحرر)

(١) عندما ترجم شريعتي كتاب معذّبو الأرض إلى الفارسية، أجرى تحويرًا على بعض مفاهيم فانون، حيث أبدل، على سبيل المثال، تعبير «المعذبون» بمفهوم إسلامي هو «المستضعفون».

(٢) ورد هذا المقتبس في: Alice Cherki, *Fanon: A Portrait,* Translated from the French by Nadia Benabid (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2006), p. 199.

الإيرانيين، بل إنها زحفت إلى خطاب الخميني السياسي، وأصبحت ذات شعبية خلال الثورة الإيرانية[٣].

أدّى اتساع شعبية فانون بتشجيع من «الفهود السود» وعلي شريعتي إلى تسفيه مُحاججات فانون وآرائه، وتشويهها وتحويلها في نهاية المطاف إلى نقائضها. إذ تمّ تحويل سعيه لتحرر إنساني إلى مبرر لما كان يكافح ضده، أي إلى نزعة معادية للإمبريالية لكن بصورة رجعية، أو إلى نزعة قومية ثقافية جوهرانية وأبوية؛ وهي أيديولوجيا يصفها لشريعتي بأنها تشلّ النضال من أجل الحرية. إن تصحيح هذه التشويهات وسواها، الناجمة عن قوْنَنَة فانون في الدراسات ما بعد الكولونيالية، كان من بين مهمات كتابنا هذا. كان هدفي تأويل فكر فانون كما هو؛ وعند الالتفات إلى الوراء الآن، بعد نشره أصلًا باللغة الإنكليزية، فإن فكرة التغييرات الجذرية في الوعي التي هي سمة الحركات الثورية التاريخية لا تزال (هذه الفكرة) محورية في توضيح مفهوم فانون بشأن جدليّة التحرير.

إن مفهوم فانون الماركسياني (نسبة إلى كارل ماركس) القائل إن الناس يتغيرون في ما هم يصنعون التاريخ، الذي يتقصّاه بشيء من العمق في كتابه السنة الخامسة، يظل ملموسًا كما شاهدنا في مختلف أنحاء العالم العربي. لكن تمامًا كما أنه لا يُمكن ببساطة تطبيق فكر فانون آليًا على الثورة المعاصرة، كذلك فإن معنى أي ثورة لا يتضح مباشرة. ودعوة فانون إلى الاشتغال بمفاهيم جديدة في سياق الحركات الجماهيرية وخلال الانخراط فيها، مع معرفة كاملة بالتاريخ وعملية صيرورته، تظل التحدي الذي يواجه المنظّرين الجذريين. وهكذا، في حين أنه يجري تأويل فانون بصفته مفكرًا لحقبتنا ما بعد الاستعمارية، فإن عمل التأويل ليس مجرد عمل تصورات. وحاولت في كتابي هذا أن أظل بدلًا من ذلك أمينًا لما أعتبِره جدلية فانون غير المرتبة، لأن التفكير

---

(٣) وتلاحظ أليس شيركي أن اسم فانون الذي لُقّب تحديدًا بـ«الأخ فرانتز فانون» كان مطبوعًا على ملصقات تؤكد أن ارتداء «الشادور» كان عملًا مناهضًا للإمبريالية، انظر: Cherki, p. 200, وذلك لا يمت بصلة لما طرحه فانون في مقالته المعنونة «الجزائر بلا حجاب» التي نناقشها في الفصل السادس من هذا الكتاب.

انظر: Homi Bhabha's Foreword to Frantz Fanon, *The Wretched of the of the Earth* (New York: Grove Press, 2004) p. xxx.

الفانوني يتطوّر لا بصورة مسبقة، بل في سياق النضال من أجل التحرر. لكنني حاولت في الوقت نفسه إبراز فكر فانون باعتباره وحدةً متكاملةً.

ينسى بعضهم في أكثر الأحيان أن فانون كان محلّلًا نفسيًا. وأن وراء اهتمامه بتحرر الشعوب الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، يكمن إيمانه بأهمية صحتها النفسية وتحررها الفكري، حيث كان يرى أن العوامل الاجتماعية والسياسية والنفسية كلها مترابطة، ويشكل كل منها عنصرًا في ما سمّاه «إنسانية جديدة». وكما أُحاجِج في الفصل الرابع من هذا الكتاب أن يكون المرء جزائريًا ويتماهى مئة بالمئة مع النضال التحرري هو نتيجة الحال المستحيل الذي وجد فانون نفسه فيه في مستشفى بليدة ـ جوينفيل. وما كان على المحك لم يكن الصحة النفسية وحسب، ولم يقتصر على نزلاء المستشفى، بل يشمل الشعب الجزائري بكامله. وحاجج فانون في رسالة استقالته أنه لم يعد قادرًا على العمل في ظل وضع يشجّع بصورة منهجية نزع إنسانية الناس وتجريدهم من حريتهم. وكما هو حال الأنظمة السلطوية المعاصرة، كانت شرعية الاستعمار المُحْتَضِر تقوم على أساس القوة الوحشية من دون أي تبادلية سوى العنف. هذه هي حقيقة ما بعد الاستعمار، حيث الملعونون في الأرض، وهم أكثرية الشعب الذين جعلهم الاستعمار (الجديد) من المعذبين، محكومون بالنضال من أجل البقاء، وحيث عدم وجودهم في حدّ ذاته بصفتهم كائنات بشرية يحدّده العنف. يتمّ اختزال مستعمَري الأرض ومعذّبيها إلى وضع «لاكائنات». ومن دون التبادلية والمساواة، لا وجود لمعيار أخلاقي، ويرى فانون أن المجتمع الذي يشلُّ بواسطة العنف والخوف الذي يُولّده، على أيدي الشرطة السرّية، ومن خلال التعذيب، هو إشارة إلى وجود مجتمع مريض يجب تغييره.

إن قيام فانون بإعادة تحديد مفهوم الجدلية التي طوّرها في انتقاده هيغل، لم يتم فهمها باعتبارها مجرد سعي لفرض الإقرار والاعتراف على السيد، بل باعتبارها تأسيس عنصر جديد تمامًا. والعنصر الجديد كان الحقيقة الموضوعية للذاتية الفاعلة الخاصة بمن أُخضعوا للسيطرة وجُرّدوا من إنسانيتهم. وعلى هذه الأرضية فقط يمكن أن تبرز تبادلية أصيلة، «ولادة عالم إنساني»[٤]. وكان

(٤) Frantz Fanon, *Black Skin White Mask*, Translated from the French by Richard Philcox (New York: Grove Press; [Berkeley, Calif.]: Distributed by Publishers Group West, 2008), p. 193.

فانون يرى أن الفعل ضروريٌ، وأدرك أن البداية الجديدة تظهر في التحرر المعرفي، أي إن الناس لا يبدأون بفهم قوتهم الاجتماعية الجماعية إلّا عندما يخبرون التحرر من الخوف الذي أبقاهم في أمكنتهم طوال أعوام. ويمكن القول إنهم، من خلال تجاوزهم حدود الحيّز المادية والنفسية، دخلوا الحركة الثورية. ومع ذلك، فإن هذه اللحظة التي غالبًا ما تتمظهر في مواجهة عنف الدولة غير المتكافئ، هي، عند فانون، مجرد البداية لجدلية التحرير.

يكتب فانون عن التأثيرات الموهِنَة والمأساوية التي تُخلّفها الحرب على جميع الناس. وتبعًا لما تقول زميلة فانون، أليس شيركي، مقت فانون العنفَ. لكن علّق النقّاد، في تركيزهم على الفصل الافتتاحي من كتاب معذبو الأرض، «بشأن العنف»، وتجاهلوا كيف أن الكتاب وُضِع تحت التأثيرات النفسية للحرب الاستعمارية. وهكذا فإن عمل فانون بوصفه محللًا نفسيًا وحساسيته العميقة إزاء المعاناة الإنسانية جرى اقتطاعهما. ويُشير البعدُ الخاص بالمأساة البشرية المتضمَّن في دراسات الحالة هذه إلى قلق آخر يساور فانون، وهو استمرار العمل على العلاج ونزع الاغتراب لأجل غير مسمى بعد انتهاء الحكم الاستعماري.

يؤكد التحرر النفسي والاجتماعي الفردي والجماعي، بما في ذلك وعي فانون الحادّ للتأثير الوحشي للفقر الموهن، أهمية وانفتاح الجدلية غير المرتبة لدى فانون، التي يُعبّر عنها، كما أُحاجج، نقد فانون لسارتر في كتاب جلد أسود. يعود دائمًا فانون إلى التجربة الإنسانية المُعاشة من دون أن يرجع أبدًا إلى عامل موحِّد خارجي (حزب أو دولة أو أيديولوجيا، بما فيه الدين الذي «يعرف مسبقًا») للحكم على نتيجة النضال الفردي والاجتماعي. وتتبدّى بساطة المنهج في مقالة فانون «ثغرات الوعي الوطني»، حيث يطرح السؤال الذي يراود الجميع: «هل كان الاستقلال يستحق القتال من أجله؟». واليوم، بعد «الربيع العربي» الذي ساعد فعلًا في تحرير العقول من الخوف، يمكننا أن نطرح سؤالًا آخر: هل هذه الشعوب مقدّر لها الآن أن تكرر دورة جديدة من الحكم السلطوي في ظل مجموعة جديدة من النخب؟ أم أن الأمر سيكون المرحلة الثانية من الثورة المناهضة للاستعمار التي علّق فانون أمله عليها؟ وكيف يمكن لإشراك فانون أن يساعد تلك المرحلة الجديدة؟

في كتـاب معذبو الأرض، يقدّر فانـون أن التكهّن بتوقيـت اندلاع ثورة ما هو إلا ضرب من الحماقة. ومع ذلك، عندما يبلغ السـيل الزبى، كما حدث في تونـس في ربيـع عام ٢٠١١، لا شـيء يُمكنـه أن يوقف انتشـار الفكـرة. وهذه الفكرة ـ التي مفادها أن جماهير الشعب المنظَّم ذاتيًا، لا السياسيين من النخبة، هي التي تُغيّر التاريخ وتصنع التاريخ ـ سرعان ما اتخذت بُعدًا عالميًا. إن فكرة أن الجماهيـر العربيـة كانت ذكية أيديولوجيًا وسياسـيًا جسّـدت الخلاصة التي توصل فانـون إليها في كتاب معذبـو الأرض، وهي أن جزءًا مـن عمل المثقف اليومي (سـواء كان ذلـك المثقف من الجامعـة أم من مدن الأكـواخ) هو إقناع المضطهَديـن أنهـم يُصبحـون قـادة سياسـيين مـن خـلال العمـل الجماعـي والتخلّص، بالتالي، من الفكرة القديمة بشـأن القيادة السياسية[٥]. ومع أننا غالبًا ما نسـمع الشـكوى الواهنة في صفوف المثقفين، التي تتلقى التشجيع غالبًا من الإعلام الغربي والنخب المحلية، من أن الجماهير متخلفة سياسـيًا وغير قادرة علـى رؤية ما هـو أبعد من حاجاتها المباشـرة، فإننا نسـمع كل يـوم عن رجال ونسـاء في مختلـف أنحـاء العالـم العربـي يتجمعون فـي ظل أقسـى الظروف وينظمـون الإدارة اليومية لــ «الفضاءات المحـرَّرة». إن الوقوف في وجه عنف الدولـة، سـواء حيـن لا يتمَ اللجـوء إلى السـلاح أم حيـن يجعل عنـف الدولة المطلـق والمتواصل الردَّ المسـلحَ أمرًا ضروريًا، هو شـكل من أشـكال العنف المضـاد. وبتعبيـر آخـر، وكما أشـرت فـي كتابي هـذا، فانـون: المخيلـة بعد ـ الكولونيالية، فإن أي نقاش بشـأن العنـف يجب أن يوضع في سـياقه التاريخي كي يصبـح قابلًا للتفكير فيه. ويرى فانون أن الوقـوف بصورة جماعية في وجه الاضطهاد ومن أجل الكرامة الإنسانية دور جوهري، لكنه يجري دائمًا من دون ضمانات وفي ظلّ مخاطر هائلة.

بيْـد أن علينا، فـي الوقت نفسـه، أن نكون مُدركيـن لما سـمّاه فانون نقاط القوة والضعف في العفوية. ففانون يشير إلى أن النضال غالبًا ما يُنظَّم في البداية باعتباره رد فعل على المضطهِديـن، لذلك فإن الحركة غالبًا ما تعاني عندما يقع تغيير في التكتيكات. وإذ يبدو أن النجاحات المحلية المبكرة تُعزز الاعتقاد بأن

(٥) حول التحدي الذي طرحه فانون على المثقفين، انظر كتابي: Nigel C. Gibson, *Fanonian Practices in South Africa: From Steve Biko to Abahlali baseMjondolo* (New York: Palgrave Press, 2011).

النصر قريب، تبرز الحاجة إلى تعميق التفكير والاستراتيجيا. وسرعان ما تكتشف الحركات الثورية أن الغارات الجوية والمعدات العسكرية المتطورة تعني عدم إمكانية نشوء موقف متميز استراتيجيًا. وهذا لا يشكّل مجرد تغيّر في العمليات العسكرية، بل هو يستدعي علاقات جديدة بالكامل بين المناضلين المسلحين والناس المحليين. وفي الواقع، يصر فانون بصورة لافتة على أن المستقبل لا تقرره التكتيكات العسكرية بل فقط النقاش الأكثر شمولية الذي يشجع جماهير الشعب على الانخراط في صوغ أهداف النضال، وغالبًا بالوسائل الأكثر عملية. إن هذا التفكير والعمل الجماعيَّين هما اللذان يساعدان في تنمية وعي اجتماعي جديد. وهكذا فإن العقيدة الإنسانية الثورية هي تعبير عمّا سمّاه فانون «التحوّل الجذري في الوعي» الذي يُرافق الثورة الاجتماعية.

بدلًا من مجرد الاحتفاء بالثورة العفوية وكأنها تشير بحدّ ذاتها إلى نهاية النظام، فإن جزءًا أساسيًا من تركة فانون الفلسفية يدعو إلى تجاوز المانوية والتفكير الانفعالي، وانفتاح الفكر الثوري على مواضع عدم اليقين والتحديات في التفكير عمليًا بشأن مجتمع جديد في سياق النضال الاجتماعي الراهن الحقيقي (لا المجرد). وباستدعاء لجوء المناضلين التطوعي والمناهض للمثقفين إلى طرق مختصرة للقيام بالأشياء بصورة شنيعة وغير إنسانية وعقيمة[٦]، لم تكن المسألة تتعلق بالمفهوم اليساري بشأن الارتقاء بوعي «الجماهير المتخلفة»، بل تتعلق بالأحرى بكيفية قدرة الأشكال الجديدة على استمرار النضال خارج إطار السياسات الصنمية المتمركزة حول الدولة.

في فترة «خلوّ العرش» الخطرة هذه ـ التي، بحسب أنطونيو غرامشي، يحتضر فيها القديم، بينما لا يستطيع الجديد أن يولد ـ يمكن أن تُحيا أيديولوجيات مفلسة ورجعية وأصولية[٧]. ويُحذّر فانون من أن مثل هذه السياسة لا يمكن أن تمد حركة تحررية بأسباب الحياة، بل إنها قد تُصبح بدلًا من ذلك سياسة لهوية قائمة على أساس العنصرية والمذهبية والخوف من الأجانب. لا يمكن للبغضاء والثأر، وهما شعوران غالبًا ما يجري تشجيعهما

(٦) Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: Grove, 1968) p. 199.

(٧) Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* (London: Lawrence and Wishart, 1971), p. 276.

فـي خلال النضـال من أجـل أهداف قصيـرة الأمـد، أن ينتجا كائنـات متحررة؛ والأعمال القائمة على أسـاس محاكاة المسـتعمِر هي أعمال تسـتجرّ الشـوفينية والبلطجـة. ويشـير فانـون إلـى أن سياسـة مصلحيـة خـلال النضـال المناهض للاسـتعمار، غالبًا ما تبررها الحاجـة إلى الوحدة ضد عدو مشـترك، تحلّ محلّ ثقافة النقاش (والديمقراطية). إن «تصلب أنسجة» السياسة[8] يقود إلى «توحُّش الفكـر»، وهو توحُّش لا يقتصـر على كونه مجـرد انعكاس لنزع الإنسـانية على أيدي المستعمرين والرأسـماليين، لكنه أيضًا نتيجة ردود فعل على العنف الذي يُمارسـه نظام سـلطوي محاصر فـي الزاويـة بصـورة متزايـدة. وأدرك فانون أن التوحُّـش في إطـار النضـال المسـلح غالبًا ما يُشـجعه عـدم التماثـل في حرب تحررية لا يمكن الردّ فيها على القصف الجـوي إلّا بنيران البنادق. وإذا كان قد انتقـد أي توجـه نحـو العسـكرة، ونحـو حلٍّ عسـكري خالـص، فإنه حـذّر من «توحُّـش الفكر الذي هو من طبائع التطوعية الثورية»[9]. والعنصر الحاسـم، في تقديره، هو قدرة الحركات الثورية على استيعاب مختلف الأطياف والسجالات الفكرية فـي إطار النضـال الذي يمثل الأسـاس الحقيقي للتضامـن. وإذ يرفض فانون النزعة المبتسـرة المناهضة للاسـتعمار التـي تؤدي إلـى تحالفات قصيرة الأمـد مع أنظمة قمعية، فإنه يتحدث عن إنسـانية ثورية، مؤكـدًا أن دور المثقف المناضل هو مسـاعدة الحركة في إدراك نفسـها، مع تأكيده دائمًا أهمية الأفكار، وأن «الاسـتغلال يُمكنه أن يرتدي وجهًا أسود أو وجهًا عربيًا»[10]. وهو إذ ينتقد الدعـوات إلـى الهوية، يُصبـح مفهومه عـن التحـرر الوطني سياسـة «يمكن في إطارهـا لكل نوع من العبقريـة أن يتنامى». والحديث عن المجتمع المسـتقبلي، على سـبيل المثال، كان يجب أن يشـتمل على الجميع من دون الإشارة إلى أي هوية. كما أن المستقبل يجب أن يكون «مفتوحًا أمام الجميع»[11].

لئـن كانت وظيفـة المجتمع خدمـة الاحتياجات الإنسـانية، فإن هـذا أيضًا يجـب أن يكون مقياس أي مجتمع اجتثّ الاسـتعمار. وتمامًا كما أن فانون كان

---

(٨) Frantz Fanon, *Studies in a Dying Colonialism*, Translated by Haakon Chevalier (New York: Monthly Review Press, 1967), p. 67.

(٩) Fanon, *The Wretched*, p. 147.

(١٠) Fanon, *The Wretched*, p. 146.

(١١) Fanon, *Studies in a Dying*, p. 32.

على وعي بوحشـية ما بعد الاستعمار سـواء جاءت من حزب أم جيش أم دولة، التي تتمظهر في قيام الأجهزة الأمنية بـ«ترهيب الشـعب وتشتيت قواه»[١٢]، فإنه أدرك أيضًا أن النضال من أجل التحرر الحقيقي ولّد أمراضًا واضطرابات نفسـية وصدمات وتوترات، ناشـئة عن الأوضاع المتطرفـة. وهذه يجب تناولها بصورة إنسانية وصبورة من خلال العلاج الاجتماعي وسـواه من العلاجات الجماعية. وفي الفصل الأخير من آخر كتبه، معذبـو الأرض، الذي يصبغ كتاب فانون هذا ويظل مبدأً أساسـيًا لـه، يؤكد فانـون أن «المشـكلة النظرية المهمة» هي ليسـت مجرد احتراس، بل هي مشكلة دراسـة للذات وتفكير في الذات: «في الأوقات كلها، وفي مختلف الأمكنة، هي توضيح وكشـف ومهاجمة الإسـاءة للإنسـانية التي «توجد في ذات المرء»[١٣].

نائجِل سي. غِبْسون

كانون الثاني/ يناير ٢٠١٣

---

(١٢) Fanon, *The Wretched*, p. 175.

(١٣) Fanon, *The Wretched*, p. 305.

مقدمة

عندما توفي فرانتز فانون في ٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦١، كانت السياسة العالمية مختلفة تمامًا عما هي عليه الآن. كانت أفريقيا الحديثة الاستقلال آخذة في البروز إلى الوجود. وفي عام ١٩٦٠ حصلت ١٦ دولة أفريقية على استقلالها، وكانت الجزائر، البلاد التي تبنّاها فانون، تبدو على مقربة من الحرية. وفي الوقت نفسه، كان العالم عالقًا في لحظة من الحرب الباردة لعلها الأكثر جمودًا. ومع ذلك، وعلى الرغم من مرور ٤٠ عامًا، وانتهاء الحرب الباردة، والدخول في مرحلة جديدة من الوعي على المستوى العالمي، ما زال معذبو كتاب فانون (إشارةً إلى كتابه: *The Wretched of Earth*؛ معذبو الأرض)، والمعوزون والغاضبون في أيامنا، يتحدثون بصورة لافتة لغة الثأر والحسد نفسها. فالأخلاقيات المانوية (نسبة إلى ماني الفارسي) القائلة بـ«العين بالعين»، وبالمفاهيم القطعية بشأن العدل والغبن، لا تزال مصطلحًا يسود السياسة العالمية. والأمر الذي لم يتغير منذ أيام فانون هو التفاوتات الاقتصادية العالمية بين الأغنياء والفقراء، مع إطار التفكير والمشاعر المانوي بما يعبِّر عنه من قنوط ويأس. وفي الواقع، لعل هذه المشاعر غدت أكثر وضوحًا لدى انتقالنا من عهد النضال ضد الاستعمار الكولونيالي إلى حقبة «الغرب والآخرين»، إذ تبدو بدائل التفاوتات المتزايدة في إطار العولمة الرأسمالية بعيدة المنال أكثر فأكثر.

أحاجج في هذا الكتاب بأن فهم فانون للعالم الاستعماري ليس مانويًا. إذ إن تصنيفاته ليست مجرد ثنائيات بسيطة من الأسود والأبيض، ومن المستعمَر

والمستعمِر، والضحية والجلاد. وعلى الرغم من وَسْم كتاب معذبو الأرض بأنه كتيّب العنف، بتأكيد من مقدمة جان بول سارتر (Jean-Paul Sartre) المؤثِّرة، فإن فانون ليس مجرد كاتب يمجد العنف. ففي حين أنه أدرك الأهمية النفسانية والرمزية التي يحظى بها العنف المضاد للكولونيالية في سياق اختلال التوازن الهائل الذي يمثله العنف الكولونيالي، فهو أشار إلى أن العنف هو أيضًا «إشكالية». وأنا هنا أتفحص هذه الإشكالية في سياق انتقاد فانون الشديد للسياسات الضيقة المتعلقة بمعاداة الإمبريالية والكفاح الوطني، محتجًا بأن القراءة البالغة التشويه لكتابه، لا سواها، يمكن أن تخلص إلى الاستنتاج الذي مؤداه أن التحرير فقط يشكّل أعمال عنف. بيد أن فانون صاحب كتاب معذبو الأرض، والمنظّر السياسي للتحرر الوطني جرى حجبه خلال العقدين السابقين وحل محله فانون الذي يهتم بقضايا العرق والتمثيل. وهناك توطئة مهمة أخرى كتبها هذه المرة هومي بهابها (Homi Bhabha) للطبعة التي نُشرت في لندن من كتاب جلد أسود، قناع أبيض، برهنت عن تأثيرها من خلال إعادة تأويل مؤلَّف فانون باستخدام مفاهيم تضاربات الهوية، وهو ما أدى إلى تحويل الاهتمام بعيدًا من «حقائق» الحكم الكولونيالي الاجتماعية والاقتصادية[1].

لئن احتفى المحللون السياسيون السابقون بما يبدو تبسيطًا اقتصاديًا للعبة عنف مجموع حاصلها صفر بين المستعمِر والمستعمَر، فإن منظّري الأدب والثقافة الذين برزوا في تسعينيات القرن العشرين قد تجنبوا ذلك، في حين كانوا يحتفون بما اعترى كتاب جِلْد أسوَد من مظاهر الغموض الخاصة بالهوية. وأعتقد أن كلا المنهجين محدود بصورة جدية. فالأعمال التي نُشرت في السنوات القليلة الأخيرة، مثل كتاب لويس ر. غوردون (Lewis R. Gordon) بعنوان *Fanon and the Crisis of the European Man* **(فانون وأزمة الإنسان الأوروبي)** وكتاب آتو سيكي ـ أوتو (Ato Sekyi-Otu) بعنوان *Fanon's Dialectic of Experience* **(جدلية فانون بشأن التجربة)**، بادرت إلى وجهة النظر هذه. وكتابنا هذا يقتفي أثر هذا النهج النقدي، وينظر إلى أعمال فانون بوصفها كلًا لا يتجزأ. إن

---

(١) تصدير هومي بهابها أعيد نشره في كتاب: Nigel C. Gibson, ed., *Rethinking Fanon: The Continuing Legacy* (Amherst: Humanity Books, 1999).

ويجب الإشارة هنا إلى أن كتاب إدوارد سعيد هو قراءة مهمة وبالغة الالتزام السياسي لأعمال فانون، وأنا مدين لها: Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993).

المشكلات التي يعالجها فانون لا تتم في فراغ، بل تنجم عن أوضاع تاريخية واجتماعية محددة، وعن الطريقة التي يفكر الناس في شأنها. وبالتالي فإن فانون، شأنه شأن غيره من المفكرين الراديكاليين، ينخرط في العالم الذي يحوطه سعيًا منه إلى فهمه وتغييره. وانتقال فانون إلى الجزائر، الذي نناقشه في الفصل الرابع، هو نقطة مركزية في هذا الكتاب. وتركّز الفصول من ١ إلى ٣ على القضايا التي طوّرها في كتابه **جلد أسوَد**، في حين تعالج الفصول من ٥ إلى ٨ الإشكاليات المتصلة بالثورة ضد الاستعمار الكولونيالي.

إن الكتابين **جلد أسوَد** و**معذبو الأرض** يبدوان مختلفين تمامًا من حيث أنهما يعكسان تجارب مختلفة بشأن الاستعمار الكولونيالي الفرنسي. فالكتاب الأول يناقش إشكالية عقدة النقص المشتقة، في آنٍ واحد، من النزعة الفرنسية التي سادت جزر المارتينيك قبل الحرب، ومن تجربة أن تكون أسود البشرة في الأعوام التي تلت الحرب مباشرة في المركز الاستعماري فرنسا ؛ أما الكتاب الثاني فهو نتاج لثورة ضد الاستعمار الكولونيالي في مستعمرات الاستيطان الكولونيالي. قد يعتقد بعضهم بأن كتاب **معذبو الأرض** يعكس أكثر من غيره واقعًا مانويًا، وأن نظرات فانون الثاقبة بشأن غموض ما بعد الكولونيالية في كتاب **جلد أسود** هي التي تضع حقًا الأساس لأي تحليل قادر على الاستمرار يتجاوز التفكير المانوي. وسأحاجج بأن الأخذ بفانون جدّيًا بوصفه منظّرًا منسجمًا مع ذاته يستوجب منهجًا تحليليًا مختلفًا.

يصر فانون في كتابه **جلد أسود** على أنه لم يأتِ ليعلن «حقائق أزلية». ويستمد تحليلُه جذورَه من الراهن: «يجب النظر في كل مشكلة إنسانية من زاوية الزمن». المسألة ليست تاريخية فحسب، أو هي تتوقف على القرينة فقط، بل هي مسألة ممارسة. «يجب أن يكون المستقبل واجهة مدعومة بالعيش (...) وهذا البناء يرتبط بالحاضر إلى درجة أنني أعتبر الحاضر في منزلة شيء ينبغي تجاوزه» (*BS*, 12). وأنا، بهذه الروح، أتناول أعمال فانون.

لم يكن من الصعب تصنيف فانون ـ فهو كان موضع تصنيفات لا تحصى، تتراوح بين الملك الفيلسوف لأفريقيا ونبيّ العنف؛ واعتُبر سارتريًا [نسبة إلى سارتر]، وماركسيًا، وهيغليًا، ولاكانيًا [نسبة إلى عالم التحليل النفسي الفرنسي جاك لاكان]، ومُعتنقًا مذهبَ الزنوجة، واشتراكيًا،

وداعية للوحدة الأفريقية، ومؤسسًا لمدرسة ما بعد الكولونيالية ـ لكن من الأكثر صعوبة تحديد أصالة فانون. وجرت أخيرًا وبصورة ناجعة مشاركة في مناقشة فكرة فانون بشأن التجربة المعاشة (انظر الفصل الخامس من كتاب جلد أسود) بوصفها محاولة لمشاركة فانون بحسب شروطه هو، كما فعل مثلًا غوردون وسيكي ـ أوتو[٢]. وهذا يمثّل تطورًا مهمًا أفكر فيه أنا في هذا الكتاب. لكن هل يمكن فهم فانون بمجرد استخدام مصطلحات التجربة المعاشة ككل لا يتجزأ؟ إن مفهوم «التجربة المعاشة» وحده لا يمكنه التغلب على ثنائية الذات والعالم. فمن منظور فانون، لم تكن المسألة مجرد وصف لعالم التجربة. وما كان في حاجة إلى التغيير هو الحال نفسه، وبذلك يمكن أن يقرر البطل مصيره بنفسه. إن كتاب جلد أسود، إذ يشتغل بفهم «عقدة النقص» في صفوف السود المنتمين إلى الطبقة الوسطى، يختلف اختلافًا بيّنًا عن كتاب المعذبون حيث الاهتمام بعُقد النقص يكاد يكون غائبًا. إن ما يجعل أعمال فانون متجانسة هو منهج فانون الديالكتيكي (الجدلي). وهذا لا يعني أن جدلية فانون تم استنباطها نظريًا في كتاب جلد أسود، وأنه قام ببساطة بتطبيقها في كتابه اللاحق. فجدلية فانون نفسها تمر بتطور، وتأخذ في التبلور، في ما عنى الثورة الجزائرية، سواء في إمكاناتها الراديكالية أم إشكالاتها الداخلية، كما تجسدت في نقده المتبصر لمحدودية الوعي الوطني. ومع ذلك، فإن مقته للمجتمع البرجوازي لا يخالطه الخطأ في كتاب جلد أسود الذي يخلص إلى أن «الاغتراب الثقافي هو صنيعة المجتمع البرجوازي (...) مجتمع مغلق لا طعم للحياة فيه، وفيه يكون الهواء ملوثًا، وتكون الأفكار والناس فاسدين» (*BS*, 224). وكان من المنطقي أن يبدأ فانون إنتاجه لكتاب جلد أسود باقتباس طويل من كتاب [كارل] ماركس «الثامن عشر من بروميير لويس بونابرت» (الذي كتبه ماركس ردًا على انقلاب بونابرت في عام ١٨٥١ وتلخيصًا لثورة ١٨٤٨ في فرنسا)، بشأن حاجة الثورات إلى خلع ماضيها، لأن هذه البرجوازية الوطنية الخانقة والفاسدة هي بالذات التي أصبحت إشكالية كتاب المعذبون.

---

(٢) انظر: Lewis R. Gordon, *Fanon and the Crisis of European Man* (New York: Routledge, 1995), and Ato Sekyi-Otu, *Fanon's Dialectic of Experience* (Cambridge: Harvard University Press, 1996).

لم يكن فانون شخصية مركزية أو قائدًا في جبهة التحرير الوطني الجزائرية. ولـم تكن له علاقة بالقـرارات القيادية. كما أنه لم يكن دبلوماسـيًا مهمًا، مع أنه قام فعلًا بتمثيل الحكومة الموقتة الجزائرية في غانا. ولم يكن خبيرًا اسـتراتيجيًا عسـكريًا، مع أنه عمل حقًا على تسيير رحلة اسـتطلاعية مهمة بهدف فتح جبهة جديدة في الجنوب الغربي. وكان نشـاط فانون اليومـي بوصفه عضوًا في جبهة التحريـر يتمثـل فـي كونـه صحافيًـا، أو لعلـه كان على وجـه أدق داعيـة للثورة الجزائرية، من خلال صحيفة المجاهد. وكان الكثير من مقالاته يخاطب اليسـار الفرنسـي، مناشـدًا إياه القيام بشـيء مـا لمسـاعدة الجزائريين فـي نضالهم ضد الفرنسيين. وأنا أحاجج بأن مجموعة أعمال فانون *Studies in a Dying Colonialism (DC) (L'An V de la révolution algérienne) Year Five of the Algerian Revolution* (دراسـات في كولونيالية محتضرة ـ السنة الخامسـة من الثورة الجزائرية)[٣] هي تمفصل بارع لجدلية التجربة المعاشـة مع لغة التحول الثوري؛ محاولة لتوصيل فكـرة إقامة جزائـر جديدة إلى جمهور معظمه فرنسـي. لكن فـي حين أن كتاب جلد أسـود هو سـجال نظري، فإن كتـاب المعذبون هـو محاولة للقيـام بتدخل نظري في بروز أفريقيا مـا بعد الكولونيالية. وإذ ينطلق العمـل من أرضية الثورة الجزائرية، فإنه يعرض نقاط بداية جديدة لمسـائل قديمـة مثل الوكالة والتنظيم، ودور المثقـف في الحركات الاجتماعية. إن تنظير فانون بشـأن التنظيم الناشـئ مـن داخـل النضـال ضـد الكولونياليـة يعمّـق رؤيـاه بشـأن المسـتقبل مـا بعـد الاسـتقلال. وفي حيـن أن مفهـوم التجربة المعاشـة يعطي نظرة ثاقبـة هائلة في حياة فانون وأعماله بغية فهم ميراثه النظـري، وفهم قدرة فانون على إيجاز عهد لم ينتهِ بعد بمماته، واستيعاب مسار نزع الاستعمار الكولونيالي في أفريقيا، فإن فكرة جدلية ما لا تزال مطلوبة.

---

(٣) إن عنوان طبعة الولايات المتحدة في عام ١٩٦٥ *(Studies in a Dying Culture)* مُضلِّل بعض الشيء. فالكتاب ليس دراسة تركّز على ثقافة استعمارية تحتضر، أو دراسات في كولونيالية تحتضر *(Studies in a Dying Colonisation)* (وهو عنوانه الحالي)، بقدر ما هو دراسة انبعاث ثقافة جزائرية وطنية جديدة، ويمكن إعطاؤه عنوان: «دراسات في ثقافة مقاتلة». وكان في الأصل قد نُشر في فرنسا تحت عنوان: السنة الخامسة من الثورة الجزائرية *(L'An V de la révolution algérienne)*، في إشارة إلى التقويم الثوري، باعتبار بدء الثورة السنة الأولى. وباستثناء مقتبسات معينة من الترجمة، سأستعمل غالبًا العنوان الأكثر ملاءمة، وهو السنة الخامسة *(L'An V)*.

أولًا: سيرة موجزة

وُلـد فرانتز فانون في فور ـ دو ـ فرانس، عاصمة المارتينيك، في عام ١٩٢٥ لوالديـن ينتميـان إلى الطبقة الوسـطى، ونشـأ وهو يتكلـم ويفكر بنفسـه على أنه فرنسـي. وتلقى دروسـه الثانوية علـى يدي الشـاعر الزنجي إيمي سـيزار (Aimé Césaire)، الـذي أطلق إعلانـه الصارخ بأن من الخير أن تكون أسـود البشـرة. وقبل إنهاء المدرسة، انضم فانون إلى المقاومة، بعد أن ضاق ذرعًا بحكم فيشي (Vichy) فـي المارتينيك، وبحارته العنصريين في مراسـي السـفن في فـور ـ دو ـ فرانس. وغـادر المارتينيك في عـام ١٩٤٣ ليقاتل إلى جانب «الفرنسـيين الأحرار»[٤]، ثم عاد إليها في عام ١٩٤٥ ليدعم سيزار في حملته الانتخابية لرئاسة بلدية فور ـ دو ـ فرانس على القائمة الشـيوعية. وكان للحرب تأثير كبير فـي تجذر فانون، حيث قاتل وجُرح وحصل على أوسـمة، ولكن الأهم أنه أدرك أن فرنسـا فيشي لم تكن وحدها عنصريـة بل الحضارة الفرنسـية نفسـها. ولكونه خدم في شـمال أفريقيا، خبَـر النظام الفرنسـي القائم على التمييـز العرقي حيث يقع البيـض في القمة، في حين أن السنغاليين، وهم أول من يُرسلون إلى جبهات المعارك، يقعون في القاع.

كان المركز لا يزال مغريًا، وفـي عام ١٩٤٧ غادر فانون المارتينيك. وفيما كان يقـرأ الفلسـفة، درس التحليـل النفسـي فـي كليـة ليـون الطبيـة، ودافع عن أطروحته في عام ١٩٥١. كان المشرفون الأكاديميون قد رفضوا فكرة أطروحته الأولى التي سماها «تشـخيص اجتماعي» للاغتراب في الأنتيل ـ «جلد أسود». ويصف «جلد أسود» «تجربة السود المعاشة» (وهو ما نناقشه في الفصلين ١ و٢ أدنـاه)، الذين ترتبط صورة أجسـادهم بغياب القيمة الإنسـانية فـي نظرة البيض (العنصرية): في فرنسـا «اكتشـفت سـوادي، خصائصي العرقية؛ إنني أنحدر من طبول صغيرة وأكْلِ لحوم البشـر وتخلّف روحي وعبادة الأوثان ونقائص عرقية وسـفن عبيد، وفوق هذا كله، *Y'a bon Banania* (*BS*, 12)»[٥]. رفض فانون الأجوبة

---

(٤) كانت تجربة فانون في جيش فرنسا الحرة تجربة تجريدية أيضًا. وقد كتب إلى والديه في نيسان/ أبريل ١٩٤٥ أنه أخطأ في مغادرته [مدينة] فور- دو- فرانس ليدافع عن «مثال مطلق» للحضارة الفرنسية. وذلك لأن القتال ضد الفاشية من أجل الحرية والمساواة لم يكن يشمل السود.

(٥) تشير كلمة «بنانيا» إلى مشروب مصنوع من دقيق الموز والكاكاو والسكر. وتحمل صفيحة البنانيا صورة لأفريقي يبتسم مع عبارة «Y'a bon» (وهي ترجمة لشعار المواطنين الأصليين «C'est =

السهلة. واعتنق مذهب الزنوجة، لكنه كان واعيًا تعريفات لـ«الجوهر» الأسود (انظر الفصل ٣ أدناه).

بعد تخرجه في كلية الطب، تولى فانون وظيفة في مستشفى بليدة ـ جوينفيل للتحليل النفسي في الجزائر، وحاول بنجاح محدود أن يطبّق بعضًا من أفكاره الراديكالية بشأن إصلاح المستشفى (انظر الفصل ٤). وأدى إخفاقه في تجاربه في هذا الصدد إلى إعادة تنظيم جذرية لتفكيره وممارسته. ومع أن فانون لم يجرِ دراسة تفصيلية للثقافة العربية (عملت محاولات فانون غير المثمرة بمعظمها لتعلم اللغة العربية على تشديد حساسيته تجاه مسائل اللغة)، فإنه بحث في المقاربات الحساسة ثقافيًا التي نجم عنها تأسيس أول «مستشفى نهاري» في أفريقيا. وبعد عام من وصوله إلى بليدة ـ جوينفيل، بدأت حرب التحرير الجزائرية (في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٤). وإذ وجد صعوبة متزايدة في ممارسة التحليل النفسي في سياق تزايد العسكرة والعنف والتعذيب، استقال من وظيفته وغادر الجزائر في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٦. وبعد أن تخلى عن جنسيته الفرنسية أصبح ثائرًا متفرغًا ورئيس تحرير صحيفة **المجاهد**. وقد جُمعت تحليلاته للتغييرات التي أتت بها الثورة الجزائرية على العلاقات الاجتماعية، وعلى المجتمع في كتاب واحد هو **السنة الخامسة** الذي نُشر في عام ١٩٥٩ (انظر الفصل ٦ أدناه). وفي تلك السنة أصبح فانون الممثل الدائم لجبهة التحرير الوطني في أكرا، بغينيا. وبعد عام من ذلك، شارك في رحلة ميدانية إلى مالي بقصد فتح جبهة ثالثة وحشد المزيد من التضامن عبر الصحراء الكبرى. بيد أنه في السنة نفسها تم تشخيص سرطان الدم عنده. وقد تجمعت عوامل عديدة لتشكل الخلفية لكتابه الأخير **معذبو الأرض** (انظر الفصول ٥ و٧ و٨ أدناه)، وهذه العوامل هي: تجاربه في الثورة الجزائرية، ومعرفته باتجاهاتها ونقاشاتها السياسية، وملاحظاته بشأن غانا، إلى جانب جريمة قتل باتريس لومومبا، رئيس

= «bon» ـ أي: إنه لذيذ أو جيد). وقد بدأ الأمر في عام ١٩١٧ بجندي سنغالي يضع البنانيا بالملعقة في فمه، وأصبح الجندي «المتوحش» المخيف شخصية ودية خلال الحرب. وبمرور الأعوام فقدت الشخصية الكاملة المبتسمة لرجل ميليشيا سنغالي قدميها وذراعيها، وبحلول عام ١٨٩٠، أصبح كاريكاتورًا بعد تحويل رأسه إلى حرف B من بنانيا. انظر: Jan Nederveen Pieterse, *White on Black: Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture* (New Haven: Yale University Press, 1992), pp. 162-3, and www.ucad.fr/pubgb/virt/mp/banania.

الوزراء المنتخب ديمقراطيًا للكونغو المستقلة في عام ١٩٦٠. وتم إنجاز العمل بعد عشرة أسابيع من تفجر الطاقة الفكرية لديه، في أيار/ مايو ١٩٦١. لقد كان عقله «عقلًا على نار»[٦] لا يمكن إطفاؤها إلا بوفاته في نهاية تلك السنة[٧].

ثانيًا: مصطلحات مفتاحية

مع أن تدريب فانون الرسمي كان في حقل الطب والتحليل النفسي، فهو درس الفلسفة أيضًا، وظل طيلة حياته مشتغلًا ببعض مفكري الحداثة الأوروبية «العظام» مثل هيغل وماركس وفرويد وسارتر وميرلو - بونتي، متفحصًا أفكارهم بمجهر الوضع المنزوع الإنسانية الذي أنتجته العنصرية والكولونيالية (انظر الفصلين ١ و ٢ أدناه). كان المشروع الإنساني لفانون يتمثل في فهم المجالات المقسّمة والتراتبية التي تؤدي إلى تقسيم وتشظي وتدمير الكائنات البشرية، كما يتمثل في إلغاء هذه المجالات. وعليه فإن أطروحة هذا الكتاب بسيطة إلى حد بعيد. إذ مع أن ذكرى فانون غالبًا ما ترتبط بتوصيفه النفّاذ ووصفاته للاشتباك العنيف مع الكولونيالية ومنطقها، فإن مشروعه وهدفه هما من أجل تجاوز المانوية سواء في شكلها الكولونيالي، أم بوصفها رد فعل مضاد للكولونيالية. وأعني بالمانوية نظامًا ثنائيًا للفكر يرسم العالم على أنه منقسم بين الخير والشر. وتعود جذوره إلى دين ماني (في القرن الثالث الميلادي) الذي كان يرى أن خالقَيْ العالم، الربّ والشيطان، لا يزالان يتقاتلان عليه[٨]. يبدو أن الوعي المانوي

---

(٦) Mustafah Dhada, *Warriors at Work: How Guinea was Really Set Free* (Niwot, Colo.: University Press of Colorado, 1993), p. xii.

(٧) كان يصحح المسوّدات على سرير موته. ومن أجل المزيد من المعلومات عن سيرة حياته، راجع: David Macey, *Frantz Fanon: A Life* (London: Granta Books, 2000). ومن أجل الاطلاع على سيرة حياة قصيرة أكثر تسيّسًا، انظر: Emmanuel Hansen, «Frantz Fanon: Portrait of a Revolutionary», Reprinted in: Gibson, *Rethinking Fanon*, pp. 49-82.

(٨) كانت أول مرة يُستعمل فيها مصطلح «مانوي» ترتبط بنقاش فانون لمايوتي كايبشيا في كتاب (*Black Skin*). وهو يرجع في وقت لاحق إلى «الهذيان الارتعاشي الخاص بالمانوية» في مؤلّف موريس ديدي (Maurice Dide) وبول غيرو (Paul Guiraud) الصادر في عام ١٩٢٢ بعنوان: *Psychiatrie du médecin praticien* (*BS, 183*).

نوع «ثريّ» بالمعرفة، لكنه في واقع الأمر مفقر للغاية[٩]. فالمانوية العنصرية والكولونيالية في العصر الحديث تعودان بجذورهما إلى عصر التنوير الأوروبي[١٠] الذي رأى في أوروبا مركز العالم وناقل النور إلى «المناطق البعيدة». وطوّر كل من كانط وهيغل هذه الفكرة، إذ وصفا «الزنجي» بأنه صبياني وكسول ومتراخٍ وبطيء، ويفتقر إلى التاريخ والإنسانية، ويحتاج إلى تدابير قمعية مثل الاستعباد لإجباره على أن يكون منتجًا. ويرى المستعمِر الكولونيالي أن المواطن الأصلي كِسرةٌ من الكسل، يتم مطّها تحت الشمس، وهو سميك البشرة كالتمساح، لا يستجيب إلا للقوة. وكان الفكر الاستعماري الكولونيالي، منذ أدب الرحلات في القرن التاسع عشر حتى الخدمات الإدارية والنفسانية في القرن العشرين، قد أُنشئ على تصنيفات عصر التنوير المزخرفة بالادعاء العلمي الإمبراطوري. وجرى تصوير المواطن الأصلي بوصفه خلاصة الشر، والمستعمِر بوصفه ذروة الخير: «إن الزنجي كائن لا تختلف طبيعته وميوله عن طبيعة وميول الأوروبي فحسب، بل هو على العكس منها»، كما قال تحقيق في شأن ثورة في هاييتي نشبت في عام ١٧٩٢. وبالتالي ينبغي ألّا يُعامل السود بغير العنف والإيذاء الجسدي: «اللطف والرحمة يثيران في صدره الكراهية الحاقدة والقاتلة؛ لكن السياط والإهانات والإيذاء تولد الاعتراف بالجميل والمودة والارتباط المنيع»[١١]. وبعد أعوام قليلة من ذلك، وصلت أفكار الثورة الفرنسية إلى شواطئ هاييتي، ونشر توسان لوفيرتور (Toussaint L'Ouverture) إعلانًا بشأن

---

(٩) مثلًا، شخصية مارتن في مسرحية فولتير (*Candide*). كلبية مارتن تبعث الانتعاش بعد تفاؤل بانغلوس، لكنها تظل سلبية على نحو محبِط وأحادي البُعد أيًا كان الوضع.

(١٠) إن فانون لا يرفض مصطلح «التنوير» بالكامل في (*Toto*)، وهو يستعمله في كتاب المعذبون (*The Wretched*) بالمعنى الشعبي المتعلق بالتثقيف وتسليط الضوء. والحديث عن «تنوير أسود» مفارقة. وأدرك فانون ذلك في كتاب (*The Wretched*)؛ وفي الحقيقة فإن جزءًا من المشروع كان نقد نوع معيّن من التنوير الأسود، ذلك «تبييض» جسدي ونفسي.

(١١) انظر: Achille Mbembe, *On the Postcolony* (Berkeley: University of California Press, 2000).

ويقول هيغل إن «الزنجي هو مثال على الإنسان الحيوان بكل ما فيه من همجية وخروج عن القانون، وإذا أردنا أن نفهمه علينا أن نضع جانبًا مواقفنا الأوروبية كلها (...) كل ما هو غريب في الإنسان نجده في وجوده المباشر، ولا شيء منسجمًا مع الإنسانية نجده في شخصيته»، انظر: G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p. 177.

الحرية والمساواة. فاكتسب العبيد حريتهم وحقهم التاريخي في أن يكونوا جزءًا من العالم الحديث[١٢].

لم يرسم العنف فجر الاستعمار الكولونيالي الوردي فحسب، لكنه كان في صميم الأنظمة الكولونيالية الاستيطانية[١٣]. فغالبًا ما كان الفكر المضاد للكولونيالية انعكاسًا للمانوية الكولونيالية - أي إن ما كان جيدًا للمستعمَر كان سيئًا للمستعمِر. وفي حين أن فانون كان يقدّر هذا الانعكاس، خصوصًا كما عبّر عنه إيجابيًا شعراء الزنوجة من مثل سيزار، من جهة، أو الفلاحين أو العمال من جهة أخرى، فإن مساهمته النظرية كانت في أن يثير إشكالية التأكيدات المانوية، وفي أن يحاول في الوقت نفسه تطوير مفاهيم جديدة انطلاقًا من هذه الإشكالية. وفي محاولته تجاوز المانوية، كان فانون جزءًا من جدال ناشئ ما بعد الكولونيالية بشأن الإخضاع والمذهب الذاتي، بشأن الخطاب والقوة، بشأن السلطة والهوية، بشأن التقاليد والحداثة، قبل الحالة النهائية. كما أن استعماله لمصطلحات «الأسود» و«الأبيض» و«المواطن الأصلي» و«المستعمِر» هو أيضًا محاولات لفهمها: لا بهدف أن يتحدّد بها بل من أجل تحديها والنفاذ إلى ما وراءها.

تحدى فانون النظرة الإنسانية الليبرالية الأوروبية بشأن «الذات»، محتجًا بأن السكان الأصليين والقبائل والجماهير والفلاحين وأمثالهم يتعرضون في الوضع الكولونيالي لعملية نزع إنسانيتهم بصورة كاملة بفعل عنف الواقع الكولونيالي وخطاباته التي تصل إلى درجة أنهم لا يبدون قادرين على الربط بين أفكارهم بالذات. ومع ذلك فإنه لم يتخلَّ عن مفهوم الذات أو المعرفة المستعبَدة. فهو ليس مجرد ناقد للخطاب الكولونيالي، إذ هو يدرك أن المستعمَر والمستعمِر عالقان في شبكة معقدة من العلاقات؛ ومع أن المستعمَر يتم إسكاته فهو ليس ساكتًا بصورة كاملة. فالكولونيالية تريد لنفسها أن تكون شمولية وأساسًا لطريقة جديدة في الحياة، لكن المفارقة هي أن هيمنتها تقوم

---

(١٢) اعترف هيغل في موسوعة *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* «أنهم» - «الزنوج» - «لا يمكن إنكار قدرتهم على التعلّم»، بل إنه شكّل دولة في هاييتي وفقًا للمبادئ المسيحية (الفقرة 393). وينبغي ألّا ننسى أن «ديالكتيك السيد/ العبد» الهيغلي قد كُتب تحت تأثير الاستعباد الأوروبي للأفارقة، وثورة العبيد في هاييتي، وكذلك تأثير الثورة الفرنسية.

(١٣) مثل الجزائر وكينيا وجنوب أفريقيا. والعنف يظل تحت السطح في كثير من الأنظمة ما بعد الاستعمار.

على أساس القوة الخالصة ـ إنها تفضل الخيار العسكري دائمًا ـ وتذهب بعيدًا في الفصل بين المواطن الأصلي والأوروبي. هكذا تغدو الكولونيالية في الواقع ليست كلّية الحضور كما ظهرت في بادئ الأمر. لقد تم تدمير الثقافات التي برزت قبل السيطرة الكولونيالية، لكن ما كان بالأهمية ذاتها هو أن هذه الثقافات ظلت قائمة. ومع ذلك فإن ما بقي منها هو أيضًا قد تم جرّه إلى الدوامة المانوية التي أنتجتها الكولونيالية، ما جعل حتى أكثر الممارسات الرجعية الـ«ما قبل الكولونيالية» «معادية للكولونيالية». وأكد فانون، بوعي منه لهذا المأزق، إعادة تنشيط الثقافة خلال النضال التحرري، ما يبعث الحياة في ممارسات اجتماعية جديدة وإعادة صوغ هوية وطنية ممكنة (انظر الفصل ٦ أدناه).

إن المسألة النظرية المتصلة بتجاوز تصنيفات العرق يعبّر عنها بقوة كتابُ جلد أسود. ففي حين أن فانون لا يريد أن يتحدد بـ«الآخر»، فإنه لا ينفر منه. وبتعبير آخر، ثمة لحظة في جلد أسود يعتنق فيها فانون وعي الأسود بوصفه مطلقًا وليس لأي شخص آخر أن يخبره بغير ذلك. وأدت قوة تمثيل فانون لرد الفعل المانوي بكثيرين إلى الاعتقاد بأنه مجرد داعية له في واقع الأمر. لكن، بحسب تفكير فانون، وحدُه اعتناق رد الفعل على تركيب الأبيض لصورة الأسود، أو التركيب الكولونيالي لصورة المستعمَر، يمكّن المرء من تفكيكها وبالتالي من أن يبدأ بتجاوزها. ومع أن رد الفعل إزاء تركيب الصورة من طرف «الآخر» يظل في إطار لغة الأول ـ كرد فعل لفعل ما ـ فإنه فقط عبر انتقاد هذا النوع من العمل يصل المرء إلى لحظة جديدة من معرفة الذات، وبالتالي إلى القدرة على تفجير المانوية. وهذه التجربة تمثل عملية تحرير نفساني وفكري في آنٍ واحد. وأنا آمل أن أبرهن على أن هذه الخطوة هي جدلية وتاريخية. ففي المقام الأول، يرفض فانون في جلد أسود أن «يَعْلق» في التاريخ، أن يكون عبدًا للعبودية. ويعلن قائلًا: «أنا الأساس الذي وضعته لنفسي»، ويصر في مواجهة سارتر على أن مثل هذه الخطوة هي جدلية في العمق. ومع ذلك، فإنه عبر انخراط فانون في الثورة الجزائرية تغدو جدليته، بتأكيدها على التأصل والذاتية، احتفاءً بعبقري الابتكار والتحرير في آنٍ واحد.

إن تركيزي على انتقاد فانون لديالكتيك هيغل، بدلًا من رفضه، يبرز كيفية تطور ديالكتيك فانون ردًا على المانوية الكولونيالية، وهي جدلية تحرير

تستهدف إحداث تغيير اجتماعي حقيقي. وأنا أعتبر ديالكتيك فانون في منزلة حركة عبر تناقضات مطلقة لا يمكن التصالح بينها. وخلافًا لثنائية ساكنة جامدة، أود أن أبرز كيف أن العنصر غير الثابت والنقدي والخلاق في فكر فانون يتم إنتاجه في صراع محطوط القَدْر تقريبًا ضد المانوية. لكنني أحاجج أن مثل هذه المفهومية للديالكتيك تثير التساؤل بشأن التوازي الظاهري بين وصف فانون للمانوية الكولونيالية/ العنصرية الساكنة ووصفه لإبداع التحرر الوطني وحركته. وبتعبير آخر، هناك فرق بين العهد الكولونيالي - حين يكون المستوطن السبب الذي لا ينقطع، والذات الوحيدة في التاريخ - وعهد التحرر الوطني حين يصبح «الشيء» الذي كان «مستعمَرًا» بطلًا تاريخيًا. ويغدو إدراك الفرق بين منطق المستوطن واستجابة المواطن الأصلي الذاتية استخلاصًا لمعنى جدلية الثورة في فكر فانون.

كما أنه سيتم استكشاف علاقة فانون بفرويد و«نظرية التحليل النفسي» (Psychoanalytic theory). ولأنه لا إمكان في العالم المانوي للعِرْق للتوصل إلى اتفاق بشأن المستوى العقلاني، يختار فانون «منهج النكوص» (*BS*, 123). وعندما تشتمل جدلية فانون بشأن وعي الذات على حركة، فإن تلك الحركة يتم التعبير عنها هي أيضًا في هيئة تحليل نفسي[١٤]. ويؤكد فانون أن المواطن الأصلي في ظل الكولونيالية يتصرف على نحو قريب من العُصاب. ولئن كان تكوين الحلم هو الحركة الارتدادية لرغبة ما، فإن النكوص بالحلم إلى الوراء يكشف أصل العُصاب. ليس السود هم العُصابيون، بل المجتمع المعادي للسود؛ ومع ذلك فإن تحليل العصابيين، السود بالصدفة، هو الذي يمنح الفرصة لنظرة ثاقبة في التشخيص الاجتماعي للسعي وراء الاعتراف. فأعراضهم يتم التعبير عنها بتعابير عنصرية. في كتاب جلد أسود، يعكس حلمُ التحول السحري إلى أبيض الواقعَ في المارتينيك، حيث يكون المرء أبيض فوق مستوى مالي معيّن (*BS*, 44). أما في كتاب معذبو الأرض، فيظل المواطن الأصلي يرغب

(١٤) يقدّم فرويد رواية لعلاقات الموضوع مختلفة جدًا عن مفهوم التبادلية لدى هيغل، مع أن الحب يقوم بدور مهم في الحالتين (كانت كتابات هيغل «الثيولوجية» (أي: اللاهوتية) المبكرة أيضًا تؤكد «الحب» بوصفه العنصر الأساسي في التبادلية الأصيلة). وإذا كان فانون ينتقد هيغل على أساس أن ديالكتيك السيد/ العبد لا ينطبق في حال إضافة العِرْق، تكون علاقات الحب بين البيض والسود مهددة على نحو مماثل.

في احتلال مكان المستعمِر وتحقيق الحرية في أثناء النوم في أحلام يركض فيها ويقفز، وفي تعبيرات من النشاط الذكوري. وكما في كتاب فرويد *Civilization and its Discontents* (الحضارة واستياءاتها)، ينظر فانون في المسببات الاجتماعية، فيما هو يؤكد النشاط الإنساني. ومع ذلك، يرى فانون أن فهم تجربة الأسود يجب أن يُبرز البيئة الاجتماعية، لا البيئة الأسرية، إذا كان للمرء أن ينفذ إلى المصدر، لأن كل عُصابي هو نتاجُ وضع ثقافي (كما تعكسه الكتب والأفلام والرسوم الهزلية وما إلى ذلك). وعليه فإن عقدة أوديب لا توجد في المارتينيك لأن البنية الأسرية متقولبة في الـ«هذا» (في ذلك الجانب اللاشعوري من النفس الذي يعتبر مصدر الطاقة الغريزية أو البهيمية، ويرتبط غياب الأب بحضور الأب الكولونيالي، ممثّلًا على سبيل المثال بتمثال الجنرال الأبيض الذي «حرّر» العبيد).

يرى فانون أنه في حين أن التحليل الإكلينيكي يجب أن يكون على أسس اقتصادية بالدرجة الأولى (*BS*, 11)، فإن التعبير عن أعراضه يتم على أنها أنواع من العصاب. وبحسب تعبير فرويد، يمكن فهم الاقتصاد بوصفه طاقة نفسية يجري توجيهها إلى الداخل عندما لا يُسمح لها بالتعبير عن نفسها. وفي مجتمع عنصري، يؤدي توجيه هذه الطاقة إلى محق الحضور. وعليه فإن العبد يعيش وضعًا من عدم الاعتراف، بدلًا من حال الاعتراف. فيبدو الجدال في طريق مسدودة. ومع ذلك، فإن فانون، مدفوعًا بمقولة «اعرف نفسك»، يسبر الأعماق المؤلمة للزنوجة، التي تمنحه بصيصًا من بديل (انظر الفصل ٣ أدناه).

إن تقدير فانون للجدال بوصفه **تجربة معاشة**، وتحديدًا تجربة فعلية يعيشها السود في مجتمع عنصري، تتيح له أن يعتنق مواقف متناقضة ظاهريًا وأن يستنبط حلًا لها. وتصدى فانون لكل حال اغتراب واجهه ـ في المارتينيك أكان أم في فرنسا أم الجزائر ـ من خلال الانخراط فيه بشمولية وعمق إلى درجة جعلته قادرًا على تحليل الوضع من دون أن يُؤخذ به. وهذا هو جوهر مفهومه لجدال التجربة. فالتجربة المعاشة مفهوم مركزي في نقد فانون لتذويت النظرة العنصرية في كتاب جلد أسود، ومع ذلك يتساءل فانون في نهاية الكتاب عن كيفية اجتثاث «عقدة النقص» وإلغاء الاغتراب وإمكان ذلك. لقد حاجج بعضهم أن العنف يقدّم الحلقة المفقودة. وأنا أعتقد أن مفهوم فانون للتجربة

المعاشـة هو الذي يقدّم المبدأ الخلاق، لدى النظـر إلى هذا المفهوم في الحقبة التاريخيـة الخاصـة بالنضـال ضـد الكولونياليـة. وانا أحاجـج بأن فانـون يفهم التجربة المعاشـة خلال هذا النضال بوصفها «تحولًا راديكاليًا في الوعي». ومن دون تغير في الوعـي لا يمكن العنف وحده إلا أن يقود إلـى البربرية. أما في ما عنـى المفهومـات الأخـرى، فـإن ادعـاءات فانـون بشـأن التغييـر - «التحـول الجذري» - الذي يطال العلاقات الاجتماعيـة، بما فيها العلاقات داخل العائلة، وكذلـك المواقـف إزاء التكنولوجيـا، كالإذاعـة، واللباس، كما هو حال مسـألة الحجاب - ظلت ادعاءات مثيرة للخلافات (انظر الفصل ٦).

ثالثًا: الرد على بعض النقاد

وُجِّه الانتقاد إلـى تحليل فانون للثورة الجزائرية وإلـى نظريته في التغيير الاجتماعي تضمينًا، منذ وفاته عام ١٩٦٢. وكانت حجة هذه الانتقادات تقوم في شـكلها الفج على أنه لم يكن بمقدور فانون أن يفهم الجزائر أو العرب أو الإسـلام لأنه لم يكـن جزائريًـا ولا مسـلمًا[١٥]. ولـم تكـن فكرة فانون بشـأن «التجربة المعاشة» قابلة للانطباق على الجزائر لأن الجزائري لا يعيش تجربة الكولونياليـة علـى أسـاس الهوية العينيـة[١٦]. لكـن أهميـة التجربة المعاشـة للجسد - الموضوع لا يمكن اختزالها، على ما أعتقد، إلى هوية جوهرية. ففي

---

(١٥) «الإسلام»، «شمال أفريقيا»، و«العنف». لقد شكّلت صلة النسَب الانتقائية هذه، الصخرَ الصلد الذي قامت عليه النظرية الكولونيالية بشأن الجزائر و«الشخصية الجزائرية» ولا تزال قوية حتى اليوم. وهذه التصنيفات بعيدة من أن تكون حيادية؛ فهي مركّبة وموضع خلاف ولها تاريخ من العنف. ليست معانيها واضحة وغالبًا ما تكون التصنيفات نفسها مُقيِّدة للتفكير. وغالبًا ما يجعل انقسامُ أفريقيا بواسطة الصحراء الكبرى والعملياتِ التاريخية والاجتماعية والصلات المعقدة داخل المناطق وبينها يجعلها غامضة بدلًا من أن يوضّحها.

(١٦) ورد انتقاد بيار بورديو لكتاب جيمس د. لو سوير الذي يحمل العنوان: James D. Le Sueur, *Uncivil War: Intellectuals and Identity Politics during the Decolonization of Algeria* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001).

ومن المثير للاهتمام الإشارة إلى أن المماهاة المفترضة بين الأفريقي الأسود والمسلم خلال فترة القرون الوسطى هي التي كوّنت تصور الأوروبيين عن الأفريقي الأسود، على أنه تشخيص للخطيئة والشر والدونية، انظر: I. Hrbek, «Africa in the Context of World History,» in: E. Elfasi, ed., *The General History of Africa: Africa from the Seventh to the Eleventh Century* (London: Heinemann, 1988).

ولم يجرِ التمييز بين «المور الأبيض» و«المور الأسود» إلا في وقت لاحق.

كتـاب المعذبون، يتم التعبير عن الهوية العينية مكانيًا، بالتطويق الجسـدي في «حيّـزات إرهاب». وبحسـب فانون، لا تخضع هذه الحيزات لسـلطة شـرطة النظام الكولونيالي فحسـب، بل لسـلطة أرواح شـريرة أيضًا لهـا القدرة على إبقاء الناس فـي مكانهم. فهم يفكرون أن هذا «العالـم غير الحقيقي» هو أكثر قوة حتـى مـن الكولونيالية. ولـدى تحـدي النظـام الكولونيالي، فـإن الوعي المتعلق بهذه القيود المكانية يؤول إلـى الانهيار. وعلاوة على ذلك، فإن هذا التحليل للجسـد الكولونيالي المحتضر، وأهمية حركـة جديدة مفعمة بالحياة في جسـد المسـتعمَرين ليسـا مجـرد توقعـات بـل همـا قائمان على أسـاس ملاحظاته بشـأن نزع إنسـانية المسـتعمَرين، التي اكتسـبها من خلال عمله مع مرضاه ومـع ضحايا التعذيب (انظر الفصل ٤ أدنـاه) وملاحظاته خلال حرب التحرير (انظر الفصل ٦).

يرى فانون أن التجربة المعاشة هي إمبيريقية/ تجريبية وظاهراتية. فحتى إذا شعر أحدهم بشـعور الأجنبي في هذا العالم، فذلك لا ينقص من حقيقة العالـم، ولا تقلـل حقيقـة العالم مـن شـعوره بالاغتراب. وليـس على المـرء أن يجرب التعذيب كـي يفهمه، كمـا ليس واجبًـا أن يكون المـرء مولودًا فـي الجزائر كي يتعاطف مع محنة الجزائريين في ظل الاسـتعمار الكولونيالي الفرنسي. وعلاوة علـى ذلك، فإن مـا كان يُعتبر «الجزائـر» تحت الحكم الاسـتعماري هو موضع خلاف ومفتوح للنقاش. فحتى عـام ١٩٣٦، كان فرحات عباس يصر في نقاش بشـأن الاندماج في فرنسـا على أن «أرض الأجـداد الجزائرية» لـم يكن لها من وجود[١٧]. وردّ آخرون بأنها كانت موجودة. وأكد بعضهم الإسلام[١٨]، في حين شـكك آخرون في أن الإسـلام مرادف للهوية الجزائرية، بل أصـر آخرون على رؤية أكثر علمانية[١٩].

(١٧) انظر: John Ruedy, *Modern Algeria: The Origins and Development of a Nation* (Bloomington: Indiana University Press, 1992), p. 136.

أناقش في الفصل الخامس النزعات المختلفة في الحركة الوطنية الجزائرية ما بين عامي ١٩١٩ و ١٩٥٤. وكان عباس فرحات يمثّل «اتحاد النخبة المحلية» ذا النزعة الاندماجية.

(١٨) كانت حركة الإصلاح الإسلامي بقيادة بن باديس أول من قال إن الجزائريين أمة منفصلة.

(١٩) كانت المعارضة الجزائرية الأكثر جذرية ووطنية هي «نجمة شمال أفريقيا»، التي أُسست في فرنسا في عام ١٩٢٦ بدعم من الحزب الشيوعي، وكان مصالي الحاج هو الأمين العام لها.

خلال الثورة الجزائرية، عرّف فانون نفسه بأنه جزائري، وقدّم نفسه على أنه ثائر جزائري. واعتبر الثورة والجزائر مترادفين، ولم يكن مهتمًا باكتشاف جزائر «جوهرية» خارج هذه المعادلة. وفي حين أن ذلك الموقف ربما وضعه في صفوف الأقلية السياسية، فإنه موقف منسجم داخليًا. لكن الوضع الأكثر حرجًا هو مشكلة عامة تتصل بفانون، وهي مشكلة علاقة المثقف بالجماهير. يقدّم فانون مساهمة مهمة في هذه المسألة، مؤكدًا أن وعي المثقف بالانفصال هو المفتاح لتحديد العمل المطلوب القيام به. وبتعبير آخر، إن درجة إدراك المثقف لغربته عن «الشعب» هي التي تضع، بصورة ناجعة، إشكالية هوية التجربة المعاشة مع المعرفة والتمثيل.

من المفارقات أن بعض الانتقادات الموجّهة إلى فانون ظلت في الإطار المانوي نفسه الذي كان يحاول الفكاك منه. فالكثير من المسائل نفسها التي كان فانون يحاول معالجتها ـ شِراك الوعي الوطني، وإشكالية وعي السود، ونقائص العمل العفوي، ومسألة عُقَد النقص، والأفكار المتصلة بـ «الحداثة» و«التقاليد»[20] ـ قد رُدّت عليه. فوقعت عليه لعنة الجانبين. وجرت محاججة فانون بأنه لم يكن نقديًا إزاء «زعماء القبائل»[21]، من جهة، وبأنه كان سلطويًا سياسيًا تعامل بفظاظة مع الاختلاف العرقي، من

(٢٠) أنا أستعمل علامات الاقتباس حول المصطلح لأشير إلى أنني على وعي بطابعه الإشكالي. وقد اتخذ العلماء موقفًا نقديًا من المصطلح، مؤكدين طابعه المُفبرَك وعلى السبل التي يتغير فيها التراث، بدلًا من أن يكون ساكنًا. ومع ذلك، تتوقف هذه العمليات على الاستقلال الذاتي. وفي سياق العنف المتطرف الذي شهدته الجزائر تحت الاستعمار، فإن واحدة من النقاط الأساسية عند فانون هي أن الثقافة المحلية الخاصة بالمواطنين الأصليين قد جرى تحطيمها، فأصبحت متصلبة وخاملة (بحسب لغة فانون). ويكتب جان فانسينا (Jan Vansina) «أن التقاليد تحتاج إلى الاستقلال الذاتي». «ويجب على الشعوب التي تتناقلها أن تكون لديها القوة على تقرير المصير. ويُبتَر التراث عندما يُفقد الاستقلال الذاتي. ونظرًا إلى قدرة التراث على قبول الابتكار أو رفضه أو تعديله، لا يمكن أن يتغلب عليه أي تراث رئيس آخر ما دام ناقلوه يحتفظون بما يكفي من حرية الاختيار»: Jan Vansina, *Path in Rainforests: Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa* (Madison: University of Wisconsin Press, 1990), p. 259.

وتبعًا لذلك، يجب علينا لدى النظر في «التراث» في كتابات فانون أن نتذكر أن تدمير «حرية الاختيار» هو الذي يشكّل الأرضية لتحليله.

(٢١) Jack Woodis, *Four Revolutionary Theories* (New York: International Press, 1974).

جهة أخرى[٢٢]. ورأى آخرون أن فانون بالغ في تقدير أهمية مستوى التغيير الجاري في العلاقات الجنوسية (بين الجنسين)[٢٣]، أو أنه كان محافظًا ثقافيًا يدعم التقاليد مثلما الحال مع الحجاب[٢٤]. ويخلص بعضهم إلى أن فانون، بعيدًا من الوسط السياسي، كان له تأثير محدود للغاية في مجريات الأحداث في الجزائر[٢٥]. ويدينه آخرون بأنه كان لديه من التأثير أكثر مما ينبغي[٢٦].

لا يتشارك الكثير من هذه الانتقادات في مشكلة نزع القرائن فحسب، بل وفي نزع قرائن المصادر أيضًا. أما المقاربة التي أعتمدها فهي تقوم على أن أكسو باللحم مفاهيم فانون التي لا تزال مفتوحة أمام الاختبار على امتداد أربعين عامًا، لا مجرد الأحداث وحدها[٢٧].

كان فانون ناقدًا للعنصرية الأوروبية وعملية نزع الاستعمار الكولونيالي الأفريقي في فترة من الإمكانية الراديكالية بعد الحرب العالمية الثانية. ومن أجل البدء في استيعاب مشروع فانون، من الأساسي بالمطلق أن توضع تجاربه وسياقاته الفكرية في إطارها التاريخي. ومع أنه لا يزال لديه الكثير مما يقوله في عصرنا، فهو نتاج زمنه ومكانه إلى حد كبير. وألمحتُ في الصفحات السابقة إلى المسألة العامة المتصلة بالسياق. وأنا أستعمل مفردة «بصورة أولية»، وعيًا مني بالنقاش الدائر بفضل كتاب كوينتين سكينر[٢٨] (Quentin Skinner) حيث غالبًا

---

(٢٢) Christopher Miller, «Ethnicity and Ethics,» *South Atlantic Quarterly*, 87, no. 1 (1989).

(٢٣) Marie-Aimée Helie-Lucas, «Women, Nationalism and Religion in the Algerian Liberation Struggle,» in: Gibson, *Rethinking*.

(٢٤) على سبيل المثال: Mervat Hatem, «Toward the Development of Post-Islamic and Post-Nationalist Feminist Discourses in the Middle East,» in: Judith E. Tucker, ed., *Arab Women; Old Boundaries, New Frontiers* (Bloomington: Indiana University Press, 1993).

(٢٥) انظر النقاش في: Irene Gendzier, *Frantz Fanon: A Critical Study* (New York: Grove Press, 1973), pp. 231-60.

(٢٦) هذان الموقفان كلاهما يشير إليهما لو سوير الذي يقدّم الاتهام بأن «فانون كان من دون شك أحد المثقفين الذين ساعدوا في ضمان استمرار العنف في حقبة ما بعد الاستعمار»، انظر: Le Sueur, p. 293.

(٢٧) مثلًا ينبغي ألّا يُعتبر محمد حربي، وهو ناشط ومؤرشف للثورة الجزائرية، مصدرًا حياديًا. ومع ذلك، غالبًا ما يُقتبَس بصورة غير نقدية ويُستعمَل ضد فانون كما لو أن فهم الأحداث من طرف المشاركين فيها ليس سياسيًا وموضع خلاف كذلك.

(٢٨) إن مقالة سكينر «Meaning and Understanding in the History of Ideas» التي أُعيد نشرها في: = James Tully, ed., *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics* (Cambridge: Polity, 1988).

ما يقوم استعماله لـ«سياق» و«قصدية» بوظيفة اختزال بلاغي (أو خِفة يدٍ كضرب من الشعوذة) لادعاءات بشأن الحقيقة. في هذا السياق من المناظرة (كما هو الأمر)، يمكن تأويل حجتي الرئيسة بسهولة بوصفها مقترحًا لتقديم سياق ثقافي واجتماعي أكثر اكتمالًا، لفانون وبالتالي إنتاج فهم أسمى؛ فهم يمتلك درجة من «الحقيقة» أعظم، لأنها تدمج القصد الذاتي بالمعنى الذي أراده سكينر ـ أي فهم المعنى التاريخي للنص مع الأخذ بالاعتبار ما كان المؤلِّف يحاول أن يفعل في السياق السياسي (الاجتماعي والأيديولوجي) الذي كان يكتب فيه. وآمل أن يتضح في ما يلي أن هذا التحديد لا يستنفد ما أقوم بعمله هنا. إن وجهة نظر جون كين (John Keane) القائلة إن الحجة السياسية غالبًا ما «تُختبَر خلال ظروف الأزمة فقط» تجد صدى لها لدى فانون الذي قام بتطوير نظرية في أوضاع أزمةٍ كانت فيها «المعتقدات التقليدية والافتراضات غير الخاضعة للنقاش قد بدأت في التفكك»[29]. وفي مثل هذه الحالات من عدم الاستقرار والإمكانات الكامنة فإن مفهومَ سياقٍ يحدِّد معنى النص يصبح في حد ذاته موضعًا للتساؤل[30].

= انظر أيضًا مقدمة سكينر لـ: Quentin Skinner, ed., *The Return of Grand Theory in the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

(٢٩) John Keane, «More Theses on the Philosophy of History», in: Tully, p. 204.

(٣٠) يمكن رؤية ذلك في نقاش بشأن فانون والأصولية الإسلامية التي اكتسبت أهمية خاصة خلال الأعوام العشرين الأخيرة، وتمثّل في جزء منها الإخفاق التاريخي للمشروع القومي في حقبة ما بعد الاستعمار. وهو إخفاق أيديولوجي وعملي في آن واحد، يعيدنا إلى فترة إزالة الاستعمار وإلى مساهمات فانون.

لم يتحدث فانون عن الإسلام مباشرة إلا القليل، لكنه كان يدرك الجوانب الرجعية في أي أصولية بوصفها جزءًا مما سمّاه «غياب» أيديولوجيا تحررية عند الحركات الأفريقية لإزالة الاستعمار. وكان الإصلاح الثقافي للإسلام يجري في المدن التي كانت دائمًا مراكز له. ومع أن فانون كان يكرر النقد الذي توجهه جبهة التحرير الوطني الجزائري لتعاون الأخويات الصوفية الريفية مع النظام الاستعماري، وذهب إلى حد نبذ الممارسة التقليدية، فذلك لم يكن يعني أنه كان يدعم مطالب الأصولية. كان نقد فانون مختلفًا للغاية. فالذين ادعوا الأصولية الإسلامية يَعتبرون في منزلة الهرطقة وجودَ مناطق ريفية مستقلة بشراسة يتعايش فيها الإسلام مع معتقدات وممارسات محلية، من بينها عمل النساء في الأرض من دون أن يرتدين الحجاب. واتخذ فانون موقفًا نقديًا من تعاون المرابطين المحليين مع الاستعمار، لكنه أعلن القرآن ثوريًا لأنه قاوم الغزو الاستعماري، مع أنه لم يشتمل إلا على القليل مما يقوله إيجابيًا عن الفلاحين. وكانت المشكلة تتمثل في كيفية تنظيم هؤلاء الناس المستقلين والمعادين للاستعمار بصورة عفوية ضمن إطار حركة اجتماعية ووطنية.

كانـت أوجه التشـابه بين التجـارب في ظـل الاسـتعمار الكولونيالي تعني لفانـون أن النضال الأفريقي ضد الكولونيالية، بريطانيةً أكانت أم فرنسـيةً، يجب أن يتخذ شـكلًا وطنيًا. وأن الهويـات الأخرى الإقليمية أو الإثنيـة أو العرقية أو الدينيـة من شـأنها أن تنحطّ إلى رُهـاب الأجانب أو العنصرية. أما هل سـتكون الهويـة وطنيةً (مع مواطنـة مفتوحة للجميع) فـي عالم ما بعـد الكولونيالية فأمر مفتوح للنقاش، لكن لم يبـرز بعد أي مفهوم موحَّد آخـر يتحدى موقف فانون. وفي أي حال، يرى فانون أن الوعي الوطني لم يكن هدفًا في حد ذاته، بل مجرد الأرضية التي يمكن لإنسـانية جديدة أن تتطور فوقها. وانصبّ نقده في جزء منه علـى أن البرجوازيـة الوطنيـة كانـت طبقة غيـر منتجة، بـل فئة مسـاومة، عقيمة أصلًا، من شـأنها أن تمـزّق الأمة بدلًا مـن أن «تطوّرهـا»[٣١]. وثبتت صحة هذا التبصّر من خلال التجربة، لكن ماذا كانت رؤية فانون للتطوير؟ انطلاقًا من كون فانون ناقدًا إزاء المؤسسـات الوطنية التي كانت تعامل الشـعب بطريقة مشـابهة لطريقة المستعمِرين، فإنه شجع على إقامة مؤسسات لامركزية، يكون موظفوها من المناضلين المستقيمين أخلاقيًا والصبورين، حيث يكون «التطوير» إشكالية، مسعى إنسانيًا طويل الأمد تنخرط فيه جماهير الشعب ذات العلاقة.

أمـا اليوم، فإن العولمة واللبرَلـة الاقتصادية أدتا غالبًا إلـى اختزال الدول ـ الأمم لمصلحة قوى تفرض مؤسسـات وشـبكات عابرة للقوميـات تابعة لرأس المال العالمي. وفي زمن مختلف تمامًا، كان فانون قد ادعى أن نهاية الاستعمار الكولونيالي سـتعبّر عن نفسـها حقًا من خلال تشـكيل وإعادة خلق ثقافة وطنية نابضة بالحياة أساسـها التحول الثوري، لا الهوية العرقية، يبني مسـتقبلَها جميع الذين يريدون أن يقوموا بدور إيجابي. بتعبير آخر، لم تكن المسـألة مسألة تطوير أمة قانونيـة، بل فرد اجتماعـي. أما المحاججة بـأن مثل هذه التغييـرات لم تقع بسـبب متراس «التقاليد»، أو بسبب قيود السـوق العالمية، فإنها لا تقوض حجة فانون المعيارية. إذ يرى فانون أن الوطنية المعادية للاستعمار الكولونيالي كانت محدودة بكونها جبهة موحَّدة ضد عدو مشـترك. وكانت مسألة ما الذي يقع بعد

(٣١) لقد كان أميًا بمعنى كان ضيقًا جدًا، يتبع الطرق الاستعمارية إلى مراكز الحواضر الغربية. ويعتقد فانون أن هذا «القالب المتروبوليتاني» البرجوازي الخاص بالطبقة الوسطى يتتج من سهولة جمع الثروة من خلال الانتماء إلى طبقة «الكومبرادور».

انتهاء الاستعمار الكولونيالي هي المسألة التي تحتاج إلى إجابة خلاقة. وحاول أن يقدّم الإجابة عن ذلك من خلال تطوير مفاهيم جديدة وإطلاق أشكال جديدة من الاتصال و«التثقيف السياسي»[٣٢]، التي يمكن أن تتخمر في المجتمع ما بعد الكولونيالي من الأسفل صعودًا. لقد مات فانون باكرًا قبل أن يرى النتيجة الملموسة للنضال ضد الاستعمار الكولونيالي، لكنه خلّف وراءه مؤشرات حيوية مهمة إلى ذلك (انظر الفصل ٨).

رأى فانون أن المقاومة النشيطة هي المرحلة الأولى نحو اكتشاف الذات، وكان على وعي عميق أن العمل ضد الاستعمار الكولونيالي كان في مراحله الأولى تحويرًا للمانوية وأنه ظل في إطارها. أما المواطن الأصلي الذي كان في ما مضى مسحوقًا ومنزوع الإنسانية وغيورًا ومتبرمًا وغاضبًا، فكان يريد ببساطة أن يحل محل المستعمِر. وكان فانون يفهم هذا الحسد لكنه لم يصدر حكمًا عليه[٣٣]. وفي الواقع، فإن رد فعل المواطن الأصلي، إذ يُفهم منه أن الاستعمار الكولونيالي هو لعبة حاصل مجموعها صفر، كان يعبّر عن الحقيقة. لقد حافظت الكولونيالية على سيطرتها من خلال العنف، ولكن في الاقتصاد الفرويدي بحسب فانون كان رد فعل المواطن الأصلي مجبرًا على البروز في مكان ما. وكون السكان الأصليين غير قادرين على مهاجمة المصدر، فإنهم «يضرب بعضهم بعضًا». وغالبًا ما تبعث «التقاليد»، بما فيها الأديان، على السكينة، إذ هي تستنفد العواطف المعلّقة بظهورها أكثر إرعابًا حتى من الاستعمار الكولونيالي. وفي حين أن مثل هذه «التقاليد» يقوم بوظيفة تحجيم الكولونيالية، فإنه سرعان ما يغدو لدى بدء عملية نزع الاستعمار الكولونيالي عقبة في وجه التطورات الثقافية الجديدة.

يحذّر فانون من بربرية ومأساوية برنامج سياسي يقوم على أساس الثأر، قائلًا إن مثل هذا البرنامج شيء مشين. ومع ذلك، فهو يفسر كيف أن مثل ردود

---

(٣٢) انظر: Nigel Gibson, «Ideology, Political Education, and South Africa's Transition from Apartheid,» in: Stephen N. Ndegwa, ed., *A Decade of Democracy in Africa* (Leiden: Brill, 2001).

(٣٣) إن أحد الانتقادات المتكررة هو امتداح فانون الظاهري للعنف باعتباره عامل تحرير نفسي. وكان الفصل الافتتاحي من كتاب (*The Wretched*)، «بشأن العنف»، مثارًا للخلاف منذ نشره ولا يزال مدعاة للانشغال الكامل اليوم. فمثلًا، انظر مقالة «The Doctor Prescribed Violence»، وهي مراجعة لآدم شاتز (Adam Shatz) منشورة في: *New York Times* (Book Review Section), 2/9/2009.

الفعل هذه ينتج من الإحساس بالحرمان والإذلال والغيرة والغضب الذي يقع في سياق القمع السياسي والاجتماعي. ولا يمكن صرف ردود الفعل هذه ببساطة باعتبارها صبيانية من وجهة النظر السياسية. إنه لمحزن حقًا أنها تعبّر عن حقيقة وفهم الشيء المُروِّع المتصل بالعنف ضد الاستعمار الكولونيالي، وهو عنف يراه المجتمع مترعًا بالمعنى ويستعيد الإحساس باحترام الذات. وهكذا فإنه بدلًا من إنهاء حلقة العنف المضاد والإرهاب المضاد، فإن إلقاء القنابل وإطلاق النار لا يفعلان سوى تعزيز العدوانية. وإذا أصبح البلطجي بطلًا في ما مضى، فإن البطل اليوم هو الانتحاري. إن فكرة فانون بشأن العنف الذي يولّد العنف المضاد، التي اعتُبرت أنها شاخت وهرمت منذ أمد ليس ببعيد، تُعتبر الآن فكرة «متبصّرة» (كما في المثال الإسرائيلي/ الفلسطيني). نحن نظل في دوامة مانوية حاصل مجموعها صفر. ولا يتعلق الأمر بغياب قيمة نعطيها للحياة، بل بأن حياة «المواطن الأصلي» هي أصلًا موتٌ مُعاش. والعولمة، بدلًا من أن تحل المشكلة، فاقمت التفاوتات بين الذين يملكون والذين لا يملكون، على زيادة حدة الاستياء وترسيخ ذكريات المقاومة.

حاجج فانون أن المشكلة كانت في نقطة أخرى من التاريخ، خصوصًا في فترة الاستعمار الكولونيالي، تتمثل في إمكان السيطرة على هذا الغضب، وتفسيره وتوجيهه. وتطلّب هذا التوجيه نوعًا جديدًا من العمل الفكري والثقافة السياسية. واليوم، تبدو الإنسانية البديلة الجديدة، ما سمّاه فانون إنتاج مفاهيم جديدة، في غاية الضرورة، فيما هي لا تبدو في الأفق. وإذا كان فانون مثاليًا، فقد كان ذا جذور عميقة في «العالم الحقيقي» (انظر الفصل ٢). لم يكن فانون مجرد نتاج لسياق تاريخي، بل كان ذا رؤية تعرضت نظرته الإنسانية التبادلية لابتزاز التحول الجذري للوعي المتولد من الثورة الاجتماعية. إن كون الثورة قد انحطت لا ينفي حقيقتها، بل إن ذلك ببساطة يجعل نقد فانون لمآزقها مرموقًا أكثر من سواه. وفي كتابه **السنة الخامسة**، حاول أن يسجل التحولات الاجتماعية التي أنتجتها الثورة الجزائرية، ومع أنه حاجج في ما بعد، في كتاب **معذبو الأرض**، أن المطلوب كان يتجاوز التسجيل، فهو لم يتخلَّ قط عن رؤيته التحررية. وبدلًا من أن يصبح عمل فانون اصطناعيًا بعد أربعين عامًا من وفاته، يظل عملًا مرموقًا. وهدف كتابنا هذا هو إعادة فكر فانون إلى الحياة وعرض حيوية «عقل على نار».

الفصل الأول

النظرة المحدِّقة العنصرية:
عبد أسود، سيد أبيض

«من جانبي، أنا أرفض النظر في المسألة من زاوية إما ـ أو (...) ما كل هذا الكلام على شعب أسود وقومية سوداء. أنا فرنسي، وأنا مهتم بالثقافة الفرنسية، الحضارة الفرنسية، الشعب الفرنسي. ونحن نرفض أن نُعتبر «دخلاء»، إننا جزء لا يتجزأ من هذه الدراما الفرنسية المضطربة».

Fanon, *Black Skin, White Masks*

عندما وصل فانون إلى فرنسا في عام ١٩٤٧، كانت البلاد في حال من التغير المستمر؛ فبعد أن هزتها الحرب، أخذت تواجه حركات راديكالية تعمل من أجل التغيير، بما فيها «عالم ثالث» يناضل من أجل الاستقلال، وكذلك ترسُّخ الحرب الباردة في مناطق نفوذ. وبعد عامين من انتهاء الحرب، كان ناقدان راديكاليان فرنسيان، لم يعودا من الدخلاء، يغدوان مجموعة مسيطرة في أوساط رجال الأدب والرأي العام[١]. وكانت المُشارَكات في محاضرات ألكسندر كوجيف بشأن ديالكتيك (جدال) هيغل عن السيد/ العبد في أواخر ثلاثينيات القرن العشرين (آرون وبريتون ولاكان وميرلو ـ بونتي وسواهم) جزءًا من هذه الإنتليجنسيا الصاعدة. وكانت مجلة *Les Temps Modernes* (**الأزمنة الحديثة**) التي أصدرها سارتر وميرلو ـ بونتي مجلة النقاشات[٢]، وأخذت مجلة

(١) كان التفكير ينقسم بين معسكرين لا يمكن مصالحتهما، «كل شيء كان يُصنف بمصطلحات مانوية» ـ كما يرى المؤرخ طوني جوت (Tony Judt). «شيوعيون/ رأسماليون، الاتحاد السوفياتي/ الولايات المتحدة الأميركية، صحيح/ خطأ، خير/ شر، هم/ نحن... وكان سارتر مرة أخرى هو الذي أعطى هذه الفكرة تعبيرها الأكثر ندرة. الجحيم هو الناس الآخرون»: Tony Judt, *Past Imperfect: French Intellectuals, 1944-1956* (Berkeley: University of California Press, 1992), p. 54.

(٢) اشتملت الأعداد القليلة الأولى على مقالات كتبها جان بول سارتر وسيمون دو بوفوار وريتشارد رايت وريمون آرون وموريس ميرلو ـ بونتي وكلود لفور وجان جينيه. وقد نُشرت ترجمة =

Présence Africaine (الحضور الأفريقي) التي أسست في عام ١٩٤٧[٣]، تعبّر عن إدخال الحضور الأفريقي في القلب من الحضارة الفرنسية[٤]. إن «الحضور» الأفريقي، بوضعه الحضارة الغربية على المحك، كان يمثّل نوعًا جديدًا من النضال المناهض للكولونيالية بعد الحرب، فيما أصبحت باريس «أحد المسارح التي يجري فيها إعداد مستقبل أفريقيا السياسي والثقافي»[٥]. وفي الدستور الفرنسي لعام ١٩٤٦، غاب الاستعمار الكولونيالي، واحتل مكانه اتحاد جديد يقوم على المواطنة والتمثيل البرلماني، ما يُفترض به أن ينهي عمل السخرة والتربية والتعليم الكولونياليين. ومع ذلك، بانت الحقيقة في مدغشقر بعد عام واحد من ذلك عندما ذُبح مئة ألف من المالاغاسيين.

أُلف كتاب جلد أسود في هذا السياق. ونُشر في عام ١٩٥٢، ملحقًا بمراجع تتناول الفلسفة والسياسة والأدب والتحليل النفسي والأفلام السينمائية والثقافة الشعبية، ومرفقًا بما يبدو كـ«أنا» المؤلّف وسيرته الذاتية، على نحوٍ يمكن أن يخلق لدى القارئ نوعًا من عدم الارتياح. ومع ذلك، فإن الكتاب يمثّل مقدرة فانون الفائقة على كلٍّ من التوليف والاستخدام النقدي لنظرية الظاهراتية والتحليل النفسي من خلال منظور العِرْق[٦]. وفي الواقع، فإن منهجية فانون في كتاب جلد أسود هي منهجية نزيهة للغاية؛ فبحسبها يغدو العرق هو

= هيبوليت لكتاب هيغل فينومينولوجيا الروح (*Phenomenology of Spirit*) مباشرة بعد الحرب، ونُشر نقد هاديغر لوجودية سارتر في مقالته «رسالة بشأن الإنسانية» في عام ١٩٤٨.

(٣) تحرير: أليوني ديوب، مع مساهمات كتابية من: غويندولين وألبير كامو وديفيد ديوب وميشال ليريس وجاك رابيمانانجارا وجاك رومان وعبدالله ساجي وليوبولد سنغور وريتشارد رايت في أول عددين. ويكتب فانون: «بفضل مجلة ديوب، تمكنتُ من تنسيق الحوافز النفسية التي تتحكم بالرجال الملونين» (*BS*, 53).

(٤) أكد العدد الأول هذا الحضور في عناوين المقالات، «الحضور الأسود» (Présence noire) بقلم سارتر «الحضور الأفريقي» (Présence africaine) بقلم بيار نافيل.

(٥) Bernard Mouralis, «Présence Africaine: Geography of an Ideology,» in: V. Y. Mudimbe, ed., *The Surreptitious Speech African: Présence Africaine and the Politics of Otherness* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), p. 4.

(٦) يجب اعتبار استعماله لضمير المتكلم «أنا» ذا صلة باستعمال سارتر له في كتاب الوجود والعدم: Jean- Paul Sartre, *Being and Nothingness* (1943; New York: Washington Square Books, 1966), أو موريس ميرلو - بونتي في كتابه: Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (1945; London: Routledge, 1962).

العدسة التي يتم من خلالها الحكم على العلاقات الاجتماعية والنظريات الراهنة. وتتضح استقامة منهجيته في وصفه لـ«التجربة المعاشة» التي يخبرها الأسود «الذي لديه بُعدان»، طريقتان للعيش، «واحدة مع أبناء جلدته، والأخرى مع الرجل الأبيض». وبتعبير آخر، فإن السود يتصرفون بين البيض بطريقة تختلف عن طريقة تصرفهم بين السود. وهذا السلوك ليس أنطولوجيًا (وجوديًا) بل هو نتاج العلاقات الاستعمارية الكولونيالية. فتجارب السود بين البيض ليست تجارب بين ذواتٍ، ولا هي تقوم على مبدأ التبادلية. والأسود هو مجرد موضوع بين مواضيع أخرى. ولِمَ الأمر كذلك؟ وكيف يقع؟ هذان سؤالان يحاولُ فانون أن يطرحهما، وهما يعبّران عن سعيه لاكتشاف علاقات إنسانية تبادلية[٧].

إن الموضوع المحدَّد لكتاب جلد أسود هو نزع الاغتراب عن الفرد الأنتيلي الذي يرغب، في ما هو يغوص في «عقدة الاتكالية»، في أن يتحول فردًا أبيض. وطريقة توصل فانون إلى مفهوم للاغتراب هي في الأساس طبية، بوصفه نوعًا من العُصاب (انظر (BS, 204))، لكنه يستخدمه في سياقٍ اجتماعي بحيث يتحول القناع الأبيض إلى ذات زائفة، أي ذات غير أصيلة بحسب تعبير سارتر، أو وعي زائف بحسب المصطلحات الماركسية. وتأسيس عملية لـ«نزع الاغتراب» يبعده من النموذج الطبي نحو مفهوم الممارسة الاجتماعي الراديكالي القائم على أساس الاعتقاد بأن الكائنات البشرية مولعة بالتأمل والتفكير والنشاط، وأنها كائنات مجبولة بالممارسة. ويمكن النظر إلى كتاب جلد أسود على أنه اختبار مُضنٍ يقود بطرق لا حصر لها إلى الاستنتاج نفسه، أي إلى ضرورة اقتلاع جذور الظروف التي تسبب الاغتراب. ويدعو نزع

(٧) كان فانون قد غادر المارتينيك متوجهًا إلى باريس في عام ١٩٤٧، لكنه سرعان ما غادر العاصمة إلى ليون. وتسجّل في بادئ الأمر في كلية طب الأسنان في باريس، معتقدًا أن ذلك سيوفر له مهنة ثابتة، لكنه توقف عن الدراسة فجأة بعد ثلاثة أسابيع من المساقات الابتدائية، شاكيًا من وجود هذا العدد الكبير من «الزنوج» في باريس (أي: سود بـ«أقنعة بيض» ـ متطورون مارتينيكيون لا يتكلمون إلا اللغة الفرنسية، ويعتقدون أنهم يكونون، بالتناسب، أكثر بياضًا وأكثر تحضّرًا كلما أتقنوا الفرنسية أكثر). وكانت ليون، من دون معهد للتحليل النفسي، تختلف كثيرًا عن باريس. وتَصادف وصوله إلى ليون مع سلسلة من الإضرابات النضالية، وكذلك مع الذكرى المئوية الأولى لصدور البيان الشيوعي. وبحسب بيتر غيسمار، فإن فانون حضر اجتماعات عمالية وتروتسكية: Peter Geismar, *Frantz Fanon* (New York: Grove Press,1969).

الاغتـراب إلـى الانعـدام، إلى نـزع الأقنعة وإلـى إعـادة تكامل حضـور الكائن الإنساني:

«لقد توصلتُ إلى النظر في الاغتراب من خلال تصنيفات التحليل النفسي. سـلوك الأسود يجعله قريبًا من النوع العصابي الاسـتحواذي، أو إن شئتم، يضع نفسـه في حال من العصاب الكامل. ويبذل الرجـل الملوّن جهدًا دائمًا للهروب من فرديته، ومَحْق حضوره بالذات». (BS, 60)، وقد أضفنا التشديد إلى الأصل).

لأن الأسـود يحتاج إلى موافقة الأبيض، فإن من المسـتحيل مقارعة غياب التبادلية من خلال انسحاب «الأنا». وبالتالي فإن سلوك الأسود ـ الذي هو ليس بالضرورة عصابيًا ـ يبدو عصابيًا.

إن محاولة فانون الخروج من إسـار عقدة النقص تتخذ بـدءًا هيئة التحليل النفسـي، لكنـه يعـود ويعلن مباشـرة أن مقاربتـه سـتكون «تشـخيصًا اجتماعيًا» يتطلب «إدراكًا مباشـرًا للحقائق الاجتماعية والاقتصادية» (BS, 11)، لأن اغتراب الأسـود ليس مسـألة فردية. وهكذا يتحول التحليـل، من الزاويتين التشـخيصية والتحريميـة، مـن الحقل الفردي إلـى الحقـل الاجتماعي. وهكذا نبـدأ باهتمام فانـون بفينومينولوجيـا سـارتر وميرلـو ـ بونتـي، وخصوصًـا بديالكتيـك هيغل الخاص بالسيد/ العبد قبل أن ينتقل إلى نظريات التحليل النفسي.

يؤكد فانون أن الأسود «شـخص مصلوب»، «لا ثقافة له ولا حضارة، وهو من غير ماضٍ تاريخي طويل». وبهذا العراء، يكون وجود الأسود وكينونته عقدة نقص (BS, 216, 34). وتنشـأ هذه العقدة لدى كل شعب يمر بتجربة موت أصالته الثقافية المحلية (BS, 18). فالحضارة فرنسـية حصرًا، وثقافة إنسـان جزر الأنتيل فرنسـية[٨]. وبميزان الإنسـانية، يكون الذين يتقنون اللغة الفرنسية كتابة ومحادثة أكثر تحضرًا من سـواهم. وفـي باريس، يكـون ذو الأصـل المارتينيكي في قمة نظام النقّاق الأسـود، لكنه نظام متذمر نقّاق أسـود. ويُنظر إلـى الأنتيلي على أنه أسـود لكن التمييز الداخلي في نظام النقّاق الأنتيلي يعني أن الغوادلوبي يحاول

---

(٨) ثمة توتر مثير للاهتمام في ديالكتيك كتاب *Black Skin* بين المارتينيكيين المنزوعي الثقافة ولكن «المتحضرين» وبين غير المتحضرين ولكنهم ذوو ثقافة من العرب أو السنغاليين أو الملاغاسيين بمعنى أن لديهم ثقافة مكتوبة وشِعرًا وفنًا يمكن أن تُترجم إلى الفرنسية.

أن «يمر» على أنه من المارتينيك. وتقع السنغال في القاع، وعلى الجانب الآخر يقع الأبيض، «الأخ» المتسامي.

إن التحدث باللغة الفرنسية «اللائقة» هو من رموز السلطة. ذلك أن دور اللهجة لا يقتصر على تعيين مكان المرء جغرافيًا واجتماعيًا، بل إنها طريقة للتفكير. وتمثلت هذه المشكلة لدى مواطن المارتينيك في فرنسا. هنا كانت مجموعة من الناس ترعرعت وهي تتحدث الفرنسية وتفكر بها وتبدو في صورة الفرنسي. كيف يمكن مواطن الأنتيل أن يبدو فرنسيًا؟ لأنهم كانوا يعتقدون أنهم كذلك، إذ هم تمثلوا الثقافة الفرنسية بصورة كاملة. فقد نشأوا على قراءة قصص طرزان، وعلى الحديث عن «أسلافنا الفرنسيين من بلاد الغال»، ولا يتماثلون «بالمستغِل وجالب الحضارة» فحسب، بل بـ«حقيقة ناصعة البياض» (*BS*, 146-7). كان أطفال المارتينيك، كأقرانهم الباريسيين في المدرسة يكتبون مقالات من نوع: «أنا أحب الإجازات لأنني أستطيع خلالها أن أركض عبر الحقول، وأتنفس الهواء النقي، وأن أعود إلى البيت بخدود وردية اللون» (*BS*, 162, n25). وكان شباب المارتينيك المتعلمون يعتبرون أنفسهم بيضًا، ويحلمون بأنفسهم على أنهم بيض. ومع أن عمل لاكان المعنوَن «خشبة المسرح البيضاء» هو ذو إيحاءات واضحة هنا، فإن تحليل سارتر بعنوان **المعادي للسامية واليهودي** (*The Anti-Semite and the Jew*) قدّم بداية مهمة لفانون للتفكير في معالجة هذه المشكلة. إن ما اجتذب فانون إلى كتاب سارتر كان توصيفاته الفينومينولوجية ودعوته إلى العمل. فالأصالة تتجسد في الثورة، لا في قبول المرء أن يحوّله الآخرون موضوعًا[٩].

أولًا: اليهودي والوعي الأسود

يرى سارتر أن اليهودي يهودي لأن «الآخر» حدده كذلك: «إن لليهودي شخصية مثلنا جميعًا، وهو علاوة على ذلك يهودي. ويبلغ الأمر مبلغ مضاعفة العلاقة الأساسية مع الآخر. ثمة إفراط في تحديد اليهودي»[١٠]. وبحسب منظور فانون، فإن هذا القول يمكن توجيهه مباشرة إلى إشكالية الأسود.

---

(٩) Jean- Paul Sartre, *The Anti-Semite and the Jew*, Translated by G. Becker (New York: Schoken Books, 1976), p. 108.

(١٠) Sartre, *The Anti-Semite*, p. 79.

وجد فانـون أصداء فـي الأنـواع التـي وضعها سـارتر في كتـاب المعادي للسـامية واليهودي. واسـتخلص أوجه تشـابه بين المعادي للسـامية والعنصري بوصفهمـا نوعًا مـن المانويـة غيـر العقلانية، حيـن فسّـر إصـرار الديمقراطيين الفرنسـيين على ضـرورة اندماج اليهود علـى أنه ضرب من ضـروب العنصرية. ووجد أهمية مشـابهة في وصف سـارتر لمحاولـة اليهودي الفـرار من الآخرين ومن نفسـه. فاليهـودي المغتـرب عن جسـده، والـذي «قُطعت حياتـه العاطفية قطعتيـن»، يسـعى «وراء حلم مسـتحيل قوامـه الأخـوّة العالمية في عالـم يقابله بالرفض»[11]. وحاجج سـارتر أن أصالـة اليهودي لا يمكـن أن تعني الاندماج. ومن شـأن الاندماج أن يصل إلى ضد الأصالة لأنها غيـر قابلة للتحقق ما دامت ثمة معاداة للسامية. ويمكن أن يقال الشيء نفسه بشأن اندماج السود المتعلمين، المتطوريـن، في مجتمـع عنصري. فذلـك يؤدي إلـى عقدة النقـص التي جرى تحليلها فـي كتاب جلد أسـود[12]. والاندماج الـذي يقترحـه الليبراليون البيض (الديمقراطيون بحسب سارتر)، هو بحسب تعبير ستيف بيكو (Steve Biko) يشبه «أن يتوقـع العبـد أن يعمـل جنبًا إلـى جنب مـع ابن سـيد العبد في سـبيل إزالة الظـروف كلهـا التـي تـؤدي إلـى استرقاق هـذا العبـد»[13]. وتدعـي المقاربـة اللاعنصريـة أن العنصريـة لا وجود لهـا، وتتجاهل تأثيراتها المشـوِّهة للسـمعة وتأثيراتها النفسـية الباعثة على السخرية. وخلافًا للاندماج، تعني الأصالة إدراك ظروف المـرء وتأكيد وجوده بوصفـه «غير قابل للمسـاس، ولا موضع احتقار، ويتمتع بالحرمة»، وأنه يقف على حدة.

إن ادعاء سـارتر أن اليهودي يسـتمد الكبرياء من الإذلال قد يبدو باعثًا على الغرابـة وأساسًـا يُلحـق الضرر النفسـي بالإحسـاس بالـذات، لكن «هـذا الرجل الممسـوس محكوم عليه باتخاذ خياره على أسـاس مشـكلات زائفـة وفي وضع

---

(11) Sartre, *The Anti-Semite*, p. 135.

(12) تحدّث ستيف بيكو بمصطلحات مشابهة في كتاب: Steve Biko, *I Write What I Like* (London: Heinemann, 1978),

«هل هذا يعني أنني ضد الاندماج؟ إذا كنتَ تفهم الاندماج على أنه اختراق السود للمجتمع الأبيض، وتمثُّل وقبول السود في إطار مجموعة معايير راسخة أصلًا وقواعد سلوك وضعها البيض وحافظوا عليها، عندها نعم أنا ضده» (ص ٣٨ - ٣٩).

(13) Biko, p. 35.

زائف». والحقيقة تتوسطها الحالة المعادية للسامية. ويقع الخيار بين الكذبة الفطرية المعادية للسامية وكذبة اليهودي نفسه التي تكتسب شيئًا من البُعد الحقيقي في مجتمع معادٍ للسامية. ولذلك فإن إمكان الأصالة لا يمكن فهمه بصورة كاملة من خلال فهم اللاأصالة بوصفها هروبًا من الاتهامات باليهودية من خلال صنف يهودي من معاداة السامية[١٤]. وهذا الهروب قوي التنبؤ بما سيعمله الأسود المتعلم المغرّب المتطور في كتاب جلد أسود، إذ ستنحصر حياته في عملية هروب طويل من الآخرين ومن نفسه. وكما يقول سارتر، فإنه «كان مغتربًا حتى عن جسده بالذات؛ جرى تقطيع حياته العاطفية قطعتين؛ وتم اختزاله إلى سعي «وراء حلم مستحيل قوامه الأخوّة العالمية في عالم يقابله بالرفض»[١٥].

أن تكون يهوديًا هو أن تكون «منبوذًا في وضعية يهودي»، في حين «أن إدراك المرء لوضعه اليهودي» في عالم معادٍ للسامية يستوجب النضال. اليهودي الأصيل يقاتل و«يجعل نفسه يهوديًا، في وجه الجميع وضدهم». وتمامًا كما أن اللاأصالة هي هروب من العالم، لا يمكن تحقيق الأصالة إلا في العالم. ومع أن كل رد يجب أن يبدأ بالفرد، لا يمكن أن يكون ثمة رد أصيل على معاداة السامية على المستوى الفردي. وهكذا، كما يجعل المعادي للسامية من اليهودي اجتماعيًا، فإن اليهودي يغدو إنسانًا اجتماعيًا بامتياز، لأن «عذابه اجتماعي»[١٦].

بإحلاله الأسودَ محل اليهودي، والعنصري محل المعادي للسامية، شعر فانون بقوة حجة سارتر. فاليهودي الأصيل يُدان لأنه يقوم بالاختيار و«يكف عن الهروب من التزام العيش في وضع يتحدد بالذات بكونه لا يمكن العيش فيه (...) [و] يستمد الكبرياء من إذلاله»[١٧]. من هو اليهودي؟ إن اليهودي شخص يعتبره الآخرون يهوديًا. وبحسب مراوغة سارتر الشهيرة، «إن المعادي للسامية هو من يصنع اليهودي»، ويضيف فانون القول إن الرجل الأبيض نفسه هو الذي يصنع الرجل الأسود.

---

(١٤) التعبير النمطي هو أن «هُمْ» يجب أن يندمجوا ويكفّوا عن التصرف كاليهود.

(١٥) Sartre, *The Anti-Semite*, p. 135.

(١٦) Sartre, *The Anti-Semite*, pp. 134 and 137.

(١٧) Sartre, *The Anti-Semite*, p. 137.

كيف يمكن مواطن الأنتيل أن يتخذ خيارًا؟ كان الأسود في جزر الأنتيل[18] فرنسيًا، لكن كان من المستحيل على الأسود في باريس أن يكون فرنسيًا لأن الانتماء الفرنسي كان، خلافًا للحجج المعاكسة، معادِلًا للبياض. كان الأسود في أحسن حالاته «أسودَ». ووجدت خاصية اليهودي «التائه» في الشتات، «غير المتأكد مطلقًا من ممتلكاته»، ذروتَها في الرجل الأسود الذي جرى استرقاقه واقتلاعه بصورة ممنهجة.

لا ينتج الاندماج الأصيل من ضغط خارجي، بل من خلال انفتاح على الآخر في لقاء بين متساوين. وبتعبير آخر، هو اندماج يجازف بتأكيد الذات، يخلع القناع، لكنه اندماج يتم فيه تحدي الذات واستدامتها. فالنشاط العملي يتضمن المجازفة، والأصالة تستوجب التخلي عن الانعزال. وتتطلب الأصالة تجذرًا لها في السياق التاريخي الذي هو نفسه يتغير ويمكن تغييره. فالركود من شأنه أن يشير إلى نهاية الأصالة.

أكد فانون في مستهل كتابه جلد أسود أنه لم يكن يفكر أن بإمكان الأسود أن ينجز «ثورانًا أصيلًا». وهو كان يدرك أن مثل هذا الإمكان كان نفسه يقوم على أساس كون الأسود لم يناضل من أجل الحرية، بل إن الحرية إنما منحها إياه السيد الكولونيالي. «إن تحرير الإنسان الملوّن من نفسه» يتطلب «هبوطًا إلى جحيم حقيقي» (*BS*, 10)، و«ثورة داخلية» (*BS*, 198) تكون ذات معنى، وأن يستعيد من أعماق هذا الهبوط تاريخ الثورة المقموعة والمتواصلة.

خلافًا لليهودي الذي لا يزال لديه إحساس بكونه غير معروف، أو بكونه قادرًا على «أن يمر» في المجتمع الأبيض، فإن الأسود يخضع لتحديد مفرط من الخارج. وهو محروم من إمكان وجود خارج المظهر الخارجي. اليهودي «محدَّد بإفراط من الداخل»، والأسود محدَّد من الخارج.

يمكن اليهودي، إذ يصبح مثقفًا، أن يتجاوز الجسد. لماذا لا يستطيع الأسود أن يفعل الشيء نفسه؟ يقول فانون في هذا الشأن «إن اليهودي يُبغَض

(١٨) تغدو جزر الأنتيل أُنموطة المستعمرات الأوروبية ونوعًا خاصًا من الوضع ما بعد الاستعماري. وفي مجتمع مستوطنين نموذجي، كما في الجزائر، فإنه يجد كيف أن هذه العدوانية تنقلب ضد المجتمع المحلي.

منذ اللحظة التي يُقتفى أثره فيها، لكن في حالتي كل شيء يتخذ قناعًا جديدًا. لا تُمنح لي أي فرصة. فأنا أخضع لتحديد مفرط من الخارج. أنا عبد لا لـ«الفكرة» التي يتخذها الآخرون عني، بل عبد لمظهري بالذات» (BS, 115-116). يمكن اليهودي النجاةَ من خلال مذهب ثقافي متحرر من الجسد، لكن لا منجاة للأسود. وإذ يُدان بسبب حياة الجسد، يغدو بلا ذاكرة ولا تاريخ. الأسود جسد وموت، الجسد هو موت فعلًا. الأسود هو قضيب ذكري. كيف يمكنك أن تربط بين المفكر عند رودان (Rodin) وانتصاب القضيب؟ لا يمكن الأسود أن يصبح فايدرو[١٩] (Phaedro). «الأسود يرمز إلى الخطر البيولوجي، في حين يرمز اليهودي إلى الخطر الفكري» (BS, 165). اليهودي هو الآخر الداخلي، فيما الأسود هو الآخر الخارجي.

يبدو هذا الفرق، القائم على أساس لون البشرة، واضحًا للوهلة الأولى. لكن، ألا يجري الكلام على اليهودي بالتعابير نفسها؟ لأن اليهود لا يمكن أن «يُروا» فإن قدرتهم على تلويث مجتمع الأغيار قد تكون أكثر تهديدًا بكثير. ولذا يجب تحديدهم. يجب إنشاء اليهود والسود كليهما. العين لا تحدد مقدار القيمة، إنما «صورة الزنجي البيولوجي ـ الجنسي ـ الشهواني ـ التناسلي» هي نتيجة التنشئة الاجتماعية. وحقيقة أن موقع ومنظر الفارق، أي القضيب المختون، التي يجري الإفراط في تحديدها أيضًا، ترمز إلى ما يفوق الخوف من الخصي. فالخصي يسم الذكر اليهودي بأنه منفصل جنسيًا. اليهودي مختلف تشريحيًا، لكن الأسود هو محض تشريحي، محض جنسي، مختلف كليًا. ويتفق فانون مع المحللة النفسية على المذهب الفرويدي ماري بونابرت (Marie Bonaparte) على أن المشاريع المعادية للسامية ضد اليهود جميعًا «هي إلى هذا الحد أو ذاك تعبير عن غرائز سيئة غير واعية». وتضيف بونابرت قائلة إن وظيفة «التعلّق» نفسها تعزى إلى السود في الولايات المتحدة. ويُقرّ فانون أن المشترك بين اليهودي والأسود هو أنهما كليهما يمثّلان «الشر».

إن فكرة ربط اليهودي بتجميع الأموال (الفكرة الصنمية بأن الأموال

---

(١٩) يكتب سارتر: «تذكّروا صورة الفيلسوف التي يخططها أفلاطون في الـPhaedro: كيف أن اليقظة على العقل تعني له موت الجسد (...) هذا هو نوع نزع التجسيد الذي يسعى إليه بعض اليهود. إن أفضل طريقة كي لا يعود المرء يشعر بأنه يهودي هي العقلانية»: Sartre, *The Anti-Semite*, p. 111.

تستجلب الأموال وكأنها لا تزال حية) يتم ربطها بصورة قضيب متشكل أنثروبولوجيًا وكأنها حية و«خارج السيطرة». إنه «انحراف في الأعضاء التناسلية»، بحسب تعبير ساندر غيلمان (Sander Gilman). وتوضع الموازاة بين اليهودي والعاهرة، على الصعيدين الاقتصادي والجنسي معًا، في أعلى وصف أوروبي قديم لليهودي بوصفه مصدرًا للتلوث والفساد. إن اليهود طبعًا يقفون وراء العاهرات أيضًا بأكثر من طريقة: دفع النساء إلى البغاء، وهم القوّادون، ومالكو بيوت الدعارة وسبب إصابة النساء بالالتهاب: «العاهرة نفسها أفضل حالًا بعض الشيء من اليهودي (...) كلاهما على هوامش المجتمع «المحترم». اليهودي هو الأجنبي. وبربطه بالمرض، فإن اليهودي «يصبح وكيلًا لجميع الذكور الهامشيين». لطالما تم الربط بين اليهودي والتلوث الجنسي، تمامًا كما تم ربط الجسد اليهودي «بصورة مظهر الأعضاء التناسلية المجذومة والمريضة والمختلفة». ويحمل اليهود، من قضيب اليهودي إلى أنف اليهودي، أعراض مرضهم الجنسي على جلودهم. إن وصمة عار مرض السِّفْلِس هي الجلد الأسود[٢٠]. وكما الجُذام، فإن السفلس يُفترض أن يحوّل الجلد إلى «أسود». وفي العالم المانوي المعادي للسامية، السواد يسم المصاب بالسفلس/ الزّهري ويفصل اليهودي عن المسيحي الأبيض. ولأن اليهود مصابون بالسفلس بالطبيعة، فاليهود سود «بصورة طبيعية»: «إن مرضهم الجنسي مكتوب على أجسادهم»[٢١]. وعلى الرغم من السفلس، فإن اليهودي مرتبط باللون الأسود. اليهودي هو ناقل الفيروس الجنسي. اليهودي ليس أسود البشرة لكنه يتحوّل أسودَ، وبتحوله هذا يكون اليهودي الحلقة المخيفة المتصلة بما تتصف به أفريقيا من وحشية وغريزة جنسية بهيمية ومنحطة[٢٢]. هكذا نعود إلى اللون الأسود بوصفه يميز الآخر المطلق. فمن وجهة الحضارة الأوروبية، ليس الأسود ممثلًا بديلًا من الأسود، الأسود أسود. «حيثما يذهب

---

(٢٠) Sander Gilman, «Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine and Literature,» in: Henry L. Gates, ed., *«Race,» Writing and Difference* (Chicago: University of Chicago Press, 1986).

(٢١) Sartre, p. 167.

(٢٢) إن العلاقة باليهودي يتم تصويرها في بعض الكاريكاتورات خلال القرن التاسع عشر على أنها تتخذ خصائص أفريقية سوداء. وهذا من دون قول أي شيء بشأن شخصية اليهود الأفريقيين، انظر: «DNA Backs Tribe's Traditions of Early Descent from the Jews,» *New York Times*, 9/5/1999.

الأسود يظل أسودَ» (BS, 173). في العالم المانوي المعادي للسود، يسم السواد الأسود ويفصله عمن سواه.

إن امتيـازات التنوير تبدو على أنها أسـاس لاحتسـاب الاختلاف. ومع أن الإحالة إلى لون البشرة تُرسـم وفقًا لنماذج أكثر قِدَمًا، كما هو الحال مع اليهـود والمجذومين، باعتبارهـم دخلاء على المجتمـع الأوروبي، فإن هذه الإحالة أساسـية لِـ«النظـرة المحدِّقة العنصريـة». فتوصيف هيغـل في كتابه *Reason in History* (العقـل فـي التاريخ) هـو نموذج أصلي متميز للمشـروع الكولونيالـي في رؤيتـه «الزنجـي» والأفريقـي بوصفهما الآخـر المطلق. إذ يجري وصـف أفريقيا بأنها مكان للطاقة والأحاسـيس، لكنهـا توصف أيضًا بانعدام الحركة، وبأنها عالقة في الزمن. ويستوجب وصف أفريقيا رحلة من العقل إلى الإحساس، لا من الإحساس إلى العقل.

«إن الزنجي مثال على الرجل الحيوان بكل همجيته وخروجه على القانون، وإذا أردنا أن نفهمه أصلًا، يجب علينا أن نتجرد من كل توقير وأخلاقيات، ومن كل ما نسـميه عواطف. سـنجد في شـخصيته كل مـا هو غريب علـى رجل في وجوده المباشـر، ولا شـيء مما هو منسـجم مـع الإنسـانية. ولهذا السـبب، لا يمكننا أن نشـعر بأنفسـنا على نحو مناسـب في طبيعته، لا أكثر من شـعورنا في طبيعة الكلب»[٢٣].

ما هي أفريقيا؟ إنها قارة مقطوعة عن التاريخ، على الأقل في المنطقة الواقعة إلـى الجنوب مـن الصحراء الكبـرى - وهي الصحـراء التي تقطع القـارة «بصورة طبيعية» إلى جزأيـن - وأفريقيا مقطوعة عن العالم ومحدَّدة بجغرافيتها وحيواناتها ونباتاتها غير الإنسـانية: الغابـات الكثيفة التـي لا نهاية لها، الزواحف المتسـلقة، والنباتـات الخانقـة السـريعة النمـو. إن حكايات الرحالـة عن الوحـوش الضارية والزواحـف والأفاعي والبعـوض، خصوصًا عن قـرود الغوريلا، ذلـك «الحيوان الهجيـن بامتيـاز»[٢٤]، لا تصـوِّر العمـود الفقـري لأفريقيـا فحسـب بـل جوهرها

(٢٣) G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p. 177.

(٢٤) Mbembe, p. 184.

ومعناها أيضًا[٢٥]. إن الأفريقي هو التجسيد للآخر المطلق، ونظرة الأبيض المحدِّقة العنصرية تحكم على الأسود وتهينه وتنكر الاعتراف به إنسانًا بصورة متعمدة وفظة. ومن المفارقات أن هذه النظرة تنتج اعترافًا مشوهًا. فالعنصري الأبيض الذي أخضع الشعوب الأفريقية واستعبدها واستعمرها، يحوّل السيطرة إلى فانتازيا جنسية. هو يرغب في الأسود الذي يُنظَر إليه على أنه مصدر للرجولة ويخافه. وتسامي الدوافع الشهوانية في حضارة البيض، وهي دوافع جنسية أساسًا، يجد منفذًا له في إنتاج الأسود كآخر جنسي ـ منحرف ومفرط في ممارسة الجنس وشهواني. الأسود جسد، مجموعة من الأعضاء الخارجية ـ ذو شعر شبيه بالصوف، أنف أفطس، شفاه غليظة، وخصوصًا قضيب ذكري متضخم ـ يعيش في عفوية وشهوانية، لا يمكن التحكم بهما وهو بالتالي خارج نطاق الأخلاقية. والذكر الأسود مرادف للقضيب، يمكن مقارنته بالـ **فينوس الهوتنتية** (نسبة إلى شعب جنوب أفريقي ذي بشرة داكنة ضاربة إلى الصفرة) ذات بظر وردفين كبار الحجم، وبامرأة جزائرية منقّبة ذات جاذبية جنسية غير مرئية[٢٦]. إن تلك النظرة مسكونة في آنٍ واحد بكراهية الجسد الأسود والخوف منه والقلق إزاءه والرغبة الجنسية فيه. وهكذا فإن هذه النظرة العرقية تعاني وعيًا مزدوجًا، وعي التفوق ووعي عدم الكفاءة، عدم الاكتمال، وهو عدم اكتمال يتجسد في الرغبة البصرية للآخر، الآخر الأسود. ويرى فانون أن التركيز ليس على الثورة ضد هذا التمثيل، بل على حياته التي تذوّتها «الأسود». فعلى سبيل المثال، ماتت سارجي بارتمان (Sarjie Baartman) في **فينوس الهوتنتية** وعمرها ستة وعشرون عامًا. كانت تريد العودة إلى الديار، ولم تعد تستطيع العيش بوصفها موضوعًا للنظرة العنصرية؛ وخلافًا لذلك، فإن السود المستلبين في كتاب **جلد أسود** لا يريدون الفرار من العالم المعادي للسود، بل الفرار من بشرتهم السوداء. إن خضوع السود هو مدار تأمل للآخر الأبيض حتى في حال غياب الآخر الأبيض.

إن نظرة الأبيض المحدِّقة العنصرية تختم الأسود بنقش يحيله إلى «موضوع للانسحاق». «انظري هذا أسود»، كما يقول الطفل الفرنسي لوالدته.

---

(٢٥) وبحسب تعبير كارين بليكسِن: «إن ما تعلّمته من لعبة البلد هو بمثل الإفادة لي كما تعاملاتي مع السكان الأصليين»: Isak Dinesen, *Out of Africa* (New York: Random House, 1972), p. 23.

(٢٦) انظر: Gilman, «Black Bodies, White Bodies».

إنه يجعل من الأسود موضوعًا ويختم على مصيره بأنه أسود. إن الآخر الأبيض يختزل الأسود إلى موضوعٍ مسبب للفوبيا (الرهاب) يعبِّر عن الرغبات المكبوتة لدى المجتمع الأوروبي:

«في أعمق أعماق العقل الباطن الأوروبي تم صنع صورة لرجل أسود أجوف بصورة جامحة، تكمن فيها أكثر الدوافع انحطاطًا أخلاقيًا وأكثر الرغبات مدعاة للعار. وكما أن كل إنسان يصعد نحو البياض والضوء، فإن الأوروبي حاول إنكار ذاته غير المتحضرة التي سعت لأن تدافع عن نفسها. وعندما وقع اتصال الحضارة الأوروبية بالعالم الأسود، بتلك الأقوام الهمجية، اتفق الجميع على أن: أولئك السود هم مبدأ الشر» (*BS*, 190).

على خطى فرويد، يلاحظ فانون أن الحضارة الأوروبية لديها «توق لاعقلاني لعهود غير اعتيادية من الفسوق الجنسي». إذ يمكن أن يحقق الأوروبيون ذواتهم المتخيلة من خلال الرجل الأسود، «أن يكتشفوا «ذواتهم الداخلية»، مثلما كان أمر كيرتس في رواية جوزيف كونراد (Joseph Conrad) قلب الظلمة (*Heart of Darkness*). وبإسقاط هذه الرغبات على الأسود، وبالتصرف كما لو أن الأسود لديه فعلًا الرغبات التي أسقطها عليه الأبيض، يتاح لهذه الرغبات والأعراض العصابية أن تعبِّر عن نفسها. الأسود هو من اختلاق الأبيض، وفي هذه الإسقاطات «يتخذ كل شيء مكانه على المستوى التناسلي». فالأسود كما يعقله الأبيض يمتلك قوى جنسية هائلة. إن النظرة العنصرية هي رغبة جنسية منحرفة متعددة الأشكال، وإسقاط جنسي، في آنٍ واحد. إن الرغبات الأكثر حميمية المقموعة والسادية والمازوشية تُحال إلى الخارج ويتم إسقاطها على الأسود. إن الإعدام من غير محاكمة قانونية هو انتقام جنسي، وعادة ما يتعرض الأسود الذي يشكِّل دائمًا تهديدًا للمرأة البيضاء، للضرب والإخصاء.

تشتغل النظرة المحدِّقة العنصرية على مستوى سطوح الجسد. إذ يُقاس حجمها واختلافاتها ويجري تصنيفها مع اهتمام خاص بالأعضاء الجنسية. وليست صورة الأسود مجرد صورة بيولوجية، بل هي أيضًا جنسية بما لا يدع مجالًا للشك. وفي العالم الكولونيالي يفكر المستعمِر في صورة القضيب ويسقطه على الأسود: «إن سيف الرجل الأسود هو سيف. وعندما يقحمه في زوجتك، فإنها تشعر حقًا بشيء ما. إنه إيحاء. ففي الصدع الذي خلّفه، تضيع

لعبتك الصغيرة (....) إن أربعة من الرجال السود يعرضون قضبانهم الذكرية يمكن أن يملأوا كاتدرائية» (كتاب ميشال كورنو Michel Cournot، *Martinique* (مارتينيك) كما اقتبسه فانون في كتابه 169 ,BS). الأسود هو قضيب. إن الانشغال بالبهيمي، بالبراعة الجنسية الفائقة، وبطول القضيب يعبّر عما هو أكثر حميمية في مجال الأسرار والمخاوف والرغبات لدى الأوروبيين. إن «فوبيا الزنوجية» تعبّر عن عصاب الأوروبي وعُقده.

تعمل النظرة المحدِّقة العنصرية في الإطار المانوي. الأسود هو رمز الشر، رمز السادية، رمز الشيطان، رمز القذارة الأخلاقية، ورمز الخطيئة. وهذه الرموز، بعد إسقاطها على الأسود مرة تلو المرة، تخلق الأساس لعقدة النقص، إذ يصبح الآخر الأبيض «عماد انشغالاته».

تشير الترجمة الحرفية للفصل «L'expérience vécue du noir» (التجربة المعاشة للأسود)، الفصل الخامس من كتاب جلد أسود، إلى تأثير فقه اللغة. التجربة المعاشة كـ «ذات ـ جسد»، إذ هي تواجه العالم تشرح كيف أن العنصرية الكولونيالية أثّرت في الوجود المادي للأسود المستعمَر وقدمته يواجه «صعوبات في تطور مخططته الجسدية» (BS, 110)[٢٧]. تنبهنا فكرة «التجربة المعاشة» إلى تثمين نقاط انطلاق مهمة في منهجية سارتر وميرلو ـ بونتي. فعلى سبيل المثال، في حين يعتقد سارتر أن الصراع الأساسي بين أنواع الوعي يخلق علاقات اجتماعية، فإن ميرلو ـ بونتي يرى أن الطبيعة الاجتماعية للوعي هي التي تخلق إمكان الصراع. ويتكرر هذا التأكيد المنهجي في نقد فانون للتحليل النفسي، إذ هو يؤكد الطابع الاجتماعي لعقدة النقص ولعدم الاعتراف في مجتمع عنصري معادٍ للسود.

---

(٢٧) في حين أن إعادة ترجمة «L'expérience vécue du noir» تؤكد التجربة المعاشة الوجودية، فإن ترجمة تشارلز لام ماركمان «The Fact of Blackness» قد استوعبت طبيعة السواد المثيرة للشقاق بوصفها، في آن واحد، إنشاء اجتماعيًا وتاريخيًا، وواقعًا مُنشأ لا يؤكد «الأسود» ككينونة بل على السواد كوجود، كواقع مُعاش. إن ما تشير إليه ترجمة ماركمان (ولا يمكن أن يضيع في مجرد أخذ التجارب المُعاشة في الاعتبار) هو اهتمام فانون بخلق واقع جديد وطريقة حياة جديدة. ويمكن التوصل إلى مثل هذه الصيغة المفهومية عبر التفكير في التجربة المعاشة لا على أنها مجرد بنية اجتماعية تعكس الواقع، بل أيضًا بصورة ديالكتيكية (وبحسب تعبير ميرلو ـ بونتي، ذات/ موضوع للجسد في العالم، لأن تَلمس وتُلمَس، لأن ترى وتعمل) تجسد التوترات والتناقضات التي تستوجب النضالات من أجل تشكيل وقائع جديدة، انظر: Merleau-Ponty, pp. 94-5.

ثانيًا: الشخص الثلاثي: ميرلو ـ بونتي وسارتر والتجربة المعاشة

يهدف الأسود إلى العالمية، لكن جوهره الأسود، أي «طبيعته» السوداء، يظل كما يُشاهد من دون أي مساس: يظل خادمًا دائمًا/ ودائمًا خنوعًا ومبتسمًا/ أنا لا أسرق أبدًا، ولا أكذب أبدًا/ ودائمًا «يا بون بنانيا»

Fanon, *Black Skin*

«في خاتمة هذه الدراسة، أريد أن يدرك العالم معي الباب المفتوح لكل وعي»

Fanon, *Black Skin*

«لا أستطيع بحد ذاتي أن أكون حُرًّا، ولا أن أكون واعيًا أو إنسانًا؛ وذلك الآخر الذي رأيته منافسًا لي في بادئ الأمر هو ليس منافسي إلا لأنه هو ذاتي أنا. إنني أكتشف ذاتي في الآخر.

Merleau Panty, *The Primacy of Perception*

يستهل فانون فصل «التجربة المعاشة للأسود» محاججًا أن الأنطولوجيا/ علم الوجود وحده لا «يتيح لنا فهم كينونة الرجل الأسود» لأن ليس ثمة حقًا وجود أسود أو جوهر أسود. فـ «الوجود» كما يراه ميرلو ـ بونتي هو جوهر جسد في مكانية وضع، أو كما يصوغه فانون هو «هيكلة محددة للذات وللعالم». ويضيف فانون أنه محدد لأنه يخلق دياليكتيكًا (جدلية) حقيقيًا بين الجسد والعالم (*BS*, 111).

إن وصف ميرلو ـ بونتي لمكانية الوضع[٢٨] يكرره فانون. لا مجال لجوهر جسدي أسود:

«أعرف أنني إذا أردت أن أدخن سيجارة، فعليّ أن أمد ذراعي وأتناول علبة السجائر من على الطرف الآخر من الطاولة، إلا أن علبة الكبريت موجودة في الجارور على اليسار، وعليّ أن أميل قليلًا إلى الخلف. وهذه الحركات كلها

(٢٨) Merleau-Ponty, pp. 99-100.

لا أقوم بها بدافع العادة، لكن بدافع معرفة ضمنية. تكوين بطيء لـذاتي كجسم في وسط عالم مكاني وموقت» (BS, 111).

ماذا يحصل عندما تقع حالة يكون فيها الأسود في وضع معادٍ للسود؟

في نهاية الفصل الخامس، يشير فانون إلى جملة وردت في فيلم «Home of the Brave» (بيت الشجعان) (حملت طبعته الفرنسية عنوان «Je suis un Nègre» (أنا زنجي) بشأن المفهوم المشترك للأبتر والأسود. «المحارب القديم المقعد في حرب المحيط الهادئ يقول لأخي «كيِّف نفسك وفقًا للونك كما اعتدتُ أنا على الجَدَعة (ما بقي من العضو بعد البتر)؛ كلانا ضحية» (BS, 140). كانت شخصية الأسود قد مرت في الفيلم بصدمة نفسية. الموضع هو في المنطقة الجنوبية من المحيط الهادئ خلال الحرب العالمية الثانية، ويقوم خمسة جنود أميركيين (أربعة بيض وواحد أسود) بالمشاركة في مهمة خطرة. وفي حين يصاب الجنود البيض بجروح جسدية، تكون جروح الأسود، التي تتخذ شكل الشلل وفقد الذاكرة، ناتجة من عقدة نقص أثارتها تعليقات عنصرية نطق بها صديقه خلال إحدى المعارك. وتفاقمت مشاعر الخيانة بشعور من تأنيب الضمير. يصاب صديقه خلال عملية إطلاق نار، لكن شخصية الأسود تكون غير قادرة على مساعدته. وفي نهاية المطاف، يتدبر الأبيض الجريح طريقه عائدًا إلى المعسكر، ليلفظ أنفاسه الأخيرة في حضن الرجل الأسود.

«في الأسفل نحن جميعًا فتيان» ـ هذه هي الرسالة الإيجابية المتعددة الأعراق التي تبدو في نهاية الفيلم. لكن خلف هذه الرسالة ثمة رسالة أخرى، هي أن عصاب الأسود مشكلة فردية، وليست اجتماعية، تخلقها حساسية الفرد تجاه العنصرية. يجب على السود ببساطة أن يتخطوا هذه «المشاعر»، وأن يصبحوا متكيّفين مع لون بشرتهم. أما فانون فيرفض هذه النصيحة: «أنا أرفض أن أقبل البتر». ولماذا عليه أن يقبل؟ لكن هل يجب على الأبتر أن يُقبل؟

في كتابه فينومينولوجيا الإدراك، يُمضي ميرلو ـ بونتي بعض الوقت في مناقشة الطريقة التي يرفض الأبتر بها البتر، متسائلًا بشأن إيجاد الطرف الشبحي والإحساس الذي يعتريه. إن صورة الجسد لدى كل من الأبتر والأسود في مجتمع عنصري هي صورة مشتركة بقدر ما أن هناك درجة من انهيار الإسقاط

الجسـدي. ففـي الحالتين، يغدو الجسـد (أو اللاجسـد) شـخصًا «ثالثًا»؛ تشـبه علاقـة المرء به «سـوء النية» لدى سـارتر. بيد أن مـا يُبرز الاختـلاف بين الأبتر والأسـود هـو مكانتهما في العالـم. وليس معنـى ذلك أن ليس مـن المرجح أن ينظر الآخر إلى الأبتر بجعله موضوعًا (مع أن الطرف الصناعي قد يمتص النظرة التـي تحيله إلى موضوع)، لكن ذلك يجعل من مهمات الأبتر أن يسـتعيد علاقة ذات ـ موضوع متواصلة بين الجسد والعالم[٢٩]. أما السود، من الجهة الأخرى، وقد تحددوا بالكامل من طرف الآخر، فهم مقفل عليهم داخل بشرتهم السوداء لأنهم عالقون داخل أجسـادهم في السـواد. ولا يمكن إعادة بنـاء علاقة جديدة بين الجسـد والعالـم بعملية جراحية لأن حصول الأسـود على قنـاع أبيض يعبِّر عن تحلل الإسـقاط الجسـدي بدلًا مـن أن يعيد تكوينه لأنـه لا يمكن للمرء أن يخفي كيف يـراه الآخر. إن العنصرية مشـكلة اجتماعية تتطلب حـلًا يقوم على أساس مجتمعي.

هكذا فإن فينومينولوجيا الوجود في العالم تتغير عندما يكون الوضع مشبعًا باللـون. وفي حين يرى ميرلو ـ بونتي أن «صورة الجسـد هي فـي النهاية طريقة للقول إن جسدي موجود في العالم»[٣٠]، يرى فانون أن ثمة أوقات لا يوجد فيها الأسود في العالم، بل هو «مقفل عليه داخل جسده» (BS, 225). وفيما يرى ميرلو ـ بونتي أن «جسـد المرء هو الطرف الثالث [...] في ما عنى المكانية»[٣١]، يرى فانون أن حقيقة أن الأسود «يجب أن يكون أسودَ في العلاقة بالأبيض» تعني أن وعي الشـخص الملـون لجسـده ليس «وعي شـخص ثالـث» فحسـب، بل هو شخص ثلاثي الانفصام.

يرى فانون أنه عندما «يكون الأسود بين ذويه» (الأمر الذي يفترض مستوى معيَّنًا من المساواة والاعتراف)، فإن مفهوم ميرلو ـ بونتي بشأن العلاقة بين ذات وأخـرى يبدو صحيحًا، لكن في مجتمع كولونيالي «يُجعل كل علم للوجود غير

---

(٢٩) يرى ميرلو ـ بونتي أنه يمكن الأعضاء الحسية أن تملك الوضع الوجودي نفسه الذي للأدوات، بحيث يغدو العضو الصناعي المضاف بعملية ترقيعية امتدادًا للجسد. وأصر ابن الأربعة أعوام على أنه يستطيع أن يرى من خلال «عينه الملونة» الترقيعية. مع الواقع، العالم الاجتماعي والإدراك يتكيفان باتجاه ما نعتبره «عاديًا»: Merleau-Ponty, p. 143.

(٣٠) Merleau-Ponty, p. 101.

(٣١) Merleau-Ponty.

قابل للتحقـق» (BS, 109). ثمة توتـر لأن العلاقة بين الوجـود والآخر تتحدد من خلال مطلق اللون وهي بذلك تكون غير أصيلة.

فـي مجتمع عنصري جـرى فيه تذويت صـورة البياض بصـورة قوية، تبدو فلسفة سـارتر المتراكبة والثنائية أداة تفسـيرية قوية لفهم أسـباب وتأثيرات قول الطفل، «انظري الأسـود! أنا مرتعب!»، إن علم وجود يقوم على أساس التبادلية المشتركة هو بالتعريف علم مغلق على نفسه. ومع أن وجود الأسود يعتمد على الأبيض، ليس لدى الأسـود أي مقاومة على مسـتوى أنطولوجي (علم الوجود) في عيون البيض.

في حيـن أن الوجود يسـبق الجوهـر حقًا، من وجهـة نظر فانـون، كما من وجهة نظر سارتر، فإن الأسـود يتحدد بجوهر السواد (الشـر، الكسل، البهيمية، وما لـه علاقة بعلم الأحياء). يجري اختزال الكائن إلى لعنة جسـدية، ويُسـتلب الجسد ويوضع مكانه «مخطط عنصري لبشـرة الجلد». وهكذا خلافًا لما يصفه ميرلـو ـ بونتي بكائن يعي الجسـد بوصفه «شـخصًا ثالثًا»[٣٢]، يجيـب فانون بأن جسـدي هو «شـخص ثلاثـي [...] ليس ذلك بمعنـى أنني كنت أجـد لي نظراء محمومـيـن فـي العالم. لقـد وُجدتُ ثلاثيًـا. واحتللت حيـزًا» (BS, 112). السـود ليسـوا مجرد فاعلين وأفراد مسـؤولين عن أنفسهم، إنهم مسـؤولون عن عرقهم (ثقافتهـم) وعـن أسـلافهم (تاريخهـم). إنه عبء وجـودي حقًا. وعـلاوة على ذلك، هناك الكاريكاتور العنصري، الأسـود المبتسـم الذي يقول «الطعام طيب بما فيـه الكفاية»، والسـنغالي المبتسـم الـذي يقول عـن طعام الإفطار الشـعبي «البنانيا» المصنوع من الحبوب، «ما أطيب البنانيا!».

من منظور الأسـود، يبـدو واقعيًا بصـورة بارزة اقتراحُ سـارتر بشـأن حرية مطلقة فـي كتابـه *Being and Nothingness* (الوجـود والعدم)، إذ يتصـور نوعًا من الوعي قـادرًا، بوصفـه عمـلًا لإرادة بحت، علـى أن يختـرق عُقَـد النقص التي هيكلـت حياة المرء. وفـي عالـم الكولونياليـة المانوي الذي يرسـمه فانون، فإن حقيقة أن سـارتر لا يتيـح المجال لأي منظـور آخر، ولا حيـزًا للاعتراض على

---

(٣٢) لتحديد، وعي لوعي الآخر لذاتي، المصطلح الثالث الذي يتوسط «في ذاته» و«لذاته» ويجسدهما.

أطياف الرمادي، هي في حد ذاتها زائدة. ومن جهة ثانية فإن منظور ميرلو ـ بونتي القائل إن الجسد المعاش لا يمكن فصله عن العالم كما نعرفه يعقّد الأمور. هذه العلاقات هي، بحسب ميرلو ـ بونتي، «الطرف الثالث بين ما هو لذاته وما هو في ذاته» الذي يفتقده سارتر[٣٣]. ويرى ميرلو ـ بونتي أن الحرية تضرب بجذورها في العالم، ويجري تأملها من خلال الجسد. ويبدو كأن الجسد يحد من إمكان الحرية، لكنه في حقيقة الأمر يجعل هذا الإمكان واقعيًا، إذ إنه هو العلاقة بالأجساد الأخرى، وتنشأ بالتالي الحرية والقيود على الحرية التي يتم تأكيدها من خلال العلاقات بين ذات وأخرى. الحرية فعل اجتماعي، وليست مجرد فعل إرادة فردية (هو نفسه نتاج لعلاقات اجتماعية)، تمامًا مثلما تتكون القيم اجتماعيًا، وتكون بالتالي قابلة للتغيير. وفي حين أن العالم الاجتماعي حيوي لدى ميرلو ـ بونتي في صوغه مفاهيم الحرية والعلاقة بين ذات وأخرى، يرى سارتر أن جوهر العلاقات كلها بين ذات، وأخرى هو نفسه: «إنه ليس Mitsein (الرفقة)، بل الصراع»[٣٤]. وفي نظر ميرلو ـ بونتي فإن حقيقة «جحيم الآخرين» هي فهم أن الذات المدرِكة هي أصلًا علاقة متبادلة بين الذات والموضوع، بين الذات والآخر، بين الجسد والعقل، وأنها أصلًا «مفتوحة» على الأجساد والعقول الأخرى. وكما يكتب ميرلو ـ بونتي في كتابه **فينومينولوجيا الإدراك**: «ليس العالم ما أفكره، بل ما أنا أعيشه، أنا مفتوح على العالم، ولا شك لدي في أنني أتواصل معه، لكنني لا أمتلكه؛ إنه غير قابل للنفاد». ولأن الوعي يتم تأمله بوساطة التجربة المعاشة في بيئة اجتماعية، فذلك لا يعني أن الاعتراف المتبادل موجود. ففي قراءته لديالكتيك هيغل بشأن السيد/ العبد، مثلًا، يرى ميرلو ـ بونتي ضرورة النضال من أجل الاعتراف لتجاوز «الاعتراف الأحادي الجانب». وخلافًا لسارتر، ولكوجيف، في الواقع الذي يجعل أحادية الجانب مبدأ أنطولوجيًا، يعترف ميرلو ـ بونتي بوجود طابع حركي في الصراع بين السيد والعبد لدى هيغل. والصراع لحظة يجب تجربتها. ويُمنح هدف «الاعتراف المتبادل» محتوى عبر الحركة الدرامية التي يعيشها الوعي في وصوله إلى هناك.

---

(٣٣) Merleau- Ponty, p. 122.

(٣٤) Sartre, *Being*, p. 555.

إن تجربـة المرء مع الجسـد هي جـزء من تجربتـه مع العالـم. وهذا الأمر ينطبق من دون شـك على الأسود الذي يعيش، «وهو المسـوّر بجدران اللون»، تجربتين مختلفتين مع الجسـد، ومـع الوجود في العالـم. وعندما يضاف العرق إلى ديالكتيك الذات/ الموضوع الخاص بالنفس والعالم، يبدو أنه ينهار، وتحل محلـه ثنائية تبدو بصورة جلية مثل أنطولوجيا سـارتر الخاصـة بالذات والآخر: جنسـان بشـريان مختلفـان، السـود والبيـض. ليسـت ثمـة خيـارات فـي العالم الكولونيالـي المانوي، هناك سلسـلة مـن الروابـط المضاعفة لا غيـر. وإذا تبرّأ السـود من أجسـادهم بصفتها نتاجات لتذويتهم نظرة الآخر ـ أي: الثالث (وهو هنا الأبيض) ـ فإن المرء يُجبر على سـوء النية[٣٥]، إما مـن خلال إيجاد مجتمع يؤمـن بوجود الـذات وحدها قبـل الوعي، أو إيجـاد عالم موهوم مـن الملائكة المتماثلين الذين لا لون لهم (*WE*, 218). في مثل هذه الرابطة، كيف يصبح المرء واعيًا لنفسـه، وبالتالي قـادرًا على أن يغيّر العالم؟ إن ميرلـو ـ بونتي، وقد وضع أرضية الوعي في العالم الاجتماعي، يقدِّم نظرةً نافذة البصيرة في هذا المجال.

يرى فانـون أن ديالكتيـك سـارتر فـي *Black Orpheus* (أورفيوس الأسـود) يؤدي إلى مشـروع جرى جعله ثقافيًا لا إلى مشروع وجودي. وإذ يمنح الذاتي، الوجودي، ميـزة على الديالكتيـك الموضوعي، فإن فانون يتهم سـارتر بنسـيان تجربة الأسـود العيانية. إن سارتر قد نسي أن «الأسـود يعاني في جسده بصورة تختلف تمامًا عما يعانيـه الرجل الأبيض» (*BS*, 138). ومـع أن فانون كاد يجوهر الفرق بين تجربتي الجسد لدى كلٍّ من الأسود والأبيض، حيث كان يتأسس في سـياق اجتماعـي وتاريخـي، وكان نتيجة لتجربة معاشـة، لا لتدفـق أنطولوجي: المرء لا يولد أسود بل يصبح كذلك، بحسب معنى قول لـ[سيمون] دو بوفوار. وفي حين انتقـد فانون إمـكان التبادلية في ديالكتيك هيغل بشـأن السـيد/ العبد لـدى إضافة لون البشـرة، فإنـه رفض القطيعـة الجذرية التـي أقامها سـارتر بين الوجود للذات والوجود للآخرين. ثمة علاقة قوى تجعل القطيعة الجذرية التي أقامها سـارتر بيني وبين الآخرين، والتي يطرحها بصورة مطلقة، تبدو صحيحة. لكن موقف فانون قائم على السياق بصورة بحت، في حين أن سارتر يجعل من

(٣٥) انظر: Lewis R. Gordon, *Bad Faith and Anti-Black Racism* (Atlantic Highlands: Humanities Press, 1995).

المستحيل دائمًا على المرء أن يخوض تجربة مع الآخر بوصفها تجربة بين ذاتين أو تبادلية، ويرى فيها تعبيرًا عن عدم الأصالة، وعن سوء النية.

إن فكرة التفاعل المتبادل بين ذاتين ليست ممكنة في وجودية سارتر. أمّا بالنسبة إلى فانون فإن الاعتراف المتبادل يظل هدفًا، ولكن لأن الاعتراف يسدّه الآخر (الذي هو أبيض)، فإن فانون «يُردّ» إلى العِرْق. إنه يشير إلى وعي الأسود لكنه يلاحظ أنه لا يغيّر الوضع: «إن قلة من الناس المنتمين إلى الطبقة العاملة الذين صادف أن عرفتهم في باريس لم يتعهدوا بعرض مسألة اكتشاف تاريخٍ للسود. كانوا يعرفون أنهم سود، وأن عليهم أن يناضلوا» (BS, 224).

ثالثًا: طرق ديالكتيكية مسدودة: هيغل والسود

«إن كارثة الرجل الملوّن تكمن في واقع أنه كان مستعبدًا».

Fanon, *Black Skin*

يكتب فانون في نهاية الفصل الثاني من كتابه جلد أسود: «بما أن الرجل الأسود عبد سابق، فإننا سننتقل إلى هيغل» (BS, 62)[٣٦]. ومع أن الفصل ما قبل الأخير يحتوي على انتقاد فانون الأكثر ثباتًا لديالكتيك هيغل بشأن السيد والعبد، فإن اهتمام فانون بالتبادلية، وادعاءه أن «الإنسان لا يكون إنسانيًا إلا بقدر ما يحاول أن يفرض وجوده على إنسان آخر من أجل الحصول على اعترافه به» (BS, 216) هما ملمحان مركزيان في المشروع الإنساني الجذري الذي يتكرر طيلة كتاب جلد أسود. ويتفحص هذا الجزء من الفصل بعض القضايا التي يطرحها إدخال مسألة العِرْق في ديالكتيك للاعتراف.

إن السؤال: «من أنا؟» متضمن في فصله الأول «الأسود واللغة»، عندما يكتب «أن تتكلم يعني أن توجد بصورة مطلقة من أجل الآخر» (BS, 17). امتلاك

---

(٣٦) يستعمل فانون (مقتفيًا أثر كوجيف) عبارة «السيد/ العبد» بدلًا من العبارة الأصح «اللورد والخادم» (من أجل مناقشة هذه المصطلحات، انظر: Michael Hoffheimer, «Translating Knechtschaft,» *Owl of Minerva*, 32, no.2 (Spring 2001).

بيد أن فانون عندما يتكلم على العبد الأسود فهو لا يفكر بالدرجة الأولى في عبد المزرعة، بل في حالة العبد العقلية في المارتينيك ما بعد الانعتاق.

اللغة يفترض وجود ثقافة وعالم تعبّر عنهمـا تلك اللغة. وتمامًا كما يعتبر هيغل اللغـة عنصـرًا حاسـمًا فـي التبادلية، يجدهـا فانـون أيضًـا ضرورية للبـدء بهذه الواسطة التي يخبُر فيها الأسـودُ «الآخرَ». فوفق سيناريو هيغل، فإن التبادلية بين أنواع الوعي الفردي تتطلب لسـانًا مشـتركًا. اللغة والاعتراف يسـتلزم كلٌّ منهما الآخر. التكلم مع آخرين يعني الاعتراف بهم، ومعرفتهم كأشخاص. وحيثما لا يوجد هذا النوع من اللغة، ينشب صراع.

إن ديالكتيـك السـيد/ العبد لدى هيغل هـو في البدء صـراع حتى الموت، ويتوقع المنتصر خدمة، لا خطابًا. وفي الوضع الاسـتعماري الكولونيالي، تشير اللغة المسـتعملة إلى عـدم تحصيـل أي تبادلية حقيقيـة. ولأن المسـتعمِرين لا يحترمون ثقافة الآخر، فـإن اللغة الوحيدة التي يتكلمونها هـي لغة العنف: «كل شعب مسـتعمَر ـ وبعبارة أخرى، كل شعب نشـأت في روحه عقدة نقص نتيجة موت ودفن أصالته الثقافية المحلية ـ يجد نفسـه وجهًـا لوجه مع لغة الأمة ناقلة الحضـارة» (BS, 18). وإذا كانـت اللغة إحدى الوسـائل التي تمكّن الإنسـان من «امتلاك العالـم [و]... السـيطرة على العالـم» (BS, 18, 38)، فهي في إطار العلاقة الكولونيالية مرتبطـة ارتباطًا حميمًا بغياب الاعتراف. إن لغة السـيد هي وسـيلة للتقدم في العالم الأبيض، لكن الأسود الذي يتكلم لغة البيض يظل محرومًا من الاعتـراف. ويبقـى البيـاض المقيـاس المعتمـد للحكم على تسـيّد الاسـتقامة. وبالتالي فإن الاعتراف، المؤسَّـس على وعي التشابه، يصل إلى طريق مسدودة. فالعبـد الذي يعتنق كلام السـيد يمكـن أن يصل بأقصى أمله إلـى اعتراف زائف فقط ـ إلى قناع أبيض[٣٧]. في ظل هذه الظروف، لا تتقدم لغة السيد من إحساس بالجماعـة معتـرف به ؛ ويكون فرض لغة السـيد عنفًـا ضحيته الثقافـة الأصلية. وبناءً عليه، فـإن التبادلية في صميم الديالكتيك الهيغلي لا تكون وشـيكة عندما يُنظَر إليها من زاوية علاقات الأسود بالأبيض.

---

(٣٧) كتب هيغل في الجزء الذي يحمل العنوان «الحرية المطلقة والإرهاب» من كتابه الـ*Phenomenology*، «عندما يتبنى [وعي الذات] في الثورة لغة خاصة به»: G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Translated by A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1971), para. 520.

وفي كتاب فانون معذبو الأرض (*The Wretched*) تظهر فكرة «اللغة الخاصة به» هذه في هيئة النضال نفسه الذي يفترض علاقات اجتماعية جديدة (WE, 47).

كان يُنظر إلى فانون على أن أعماله تقتصر ببساطة على تفسير هيغل من منظور كوجيف. ومع أن قراءة ألكسندر كوجيف النافذة لهيغل هي جزء من السياق، فإن نقد فانون لهيغل هو نقد أصيل. ويتمثل أحد أوجه هذه الأصالة في وصفه للديالكتيك بأنه «غير مرتب»، أو أنه مفتوح النهاية. إن إدخال فانون عامل العِرْق في ديالكتيك السيد/ العبد هو مساهمة معمّقة أصيلة - مع أنها غالبًا ما ووجهت بالتجاهل - جرى تطويرها في سياق نهضة «هيغل» في فترة ما بعد الحرب في فرنسا[٣٨]. فبدلًا من أن ينبذ هيغل ببساطة باعتباره فيلسوفًا للإمبريالية، فإنه يأخذ بالنواة المنهجية لهذا المفكر الرئيس للحداثة الأوروبية - أي: بالديالكتيك.

رابعًا: ديالكتيك سلبي؟

إن مشروع فانون لتجاوز المانوية يعترف أيضًا بأن عكس المانوية الكولونيالية هو مانوي. ففانون يعلن بصوت عالٍ أن أوروبا بُنِيَتْ على كواهل العبيد الأفريقيين، وأن أوروبا مخلوقة العالم الثالث، لكن بدلًا من نبذ الفكر الأوروبي ببساطة، فإن فانون يأخذ به بصورة نقدية. وفانون، إذ لا يرغب في أن يحدده الآخر، فإنه لا يتجاهله، بل يعتنق رد فعل مانوي ضد أن يقوم الآخر بتكوينه، ويتابعه حتى نتيجته النهائية. وإذ يأخذ فانون برد الفعل على تكوين الرجل الأبيض للرجل الأسود، أو تكوين المستعمِر للمستعمَر، فإنه يعتقد أنه يستطيع تجاوزه. ومع أن رد الفعل على تكوين الآخر يظل على أرضية الأول، أي إنه فعل ارتكاسي، يعتقد فانون أنه يمكن أن ينتج لحظة من معرفة الذات، وبالتالي إمكان تفجير المانوية.

تمامًا كما أن العين ليست مجرد مرآة بل هي «مرآة مصحِّحَة»، فإن النظرة المحدِّقة العنصرية ليست شرطًا إنسانيًا بل هي تكوين اجتماعي يمكن حله من

---

(٣٨) أشار إدوارد و. سعيد إلى أهمية التبادلية في «نقد» فانون لديالكتيك هيغل، محاججًا أن فانون يحاول في معذبو الأرض خلق «مجتمع غير متناوئ قائم على الوعي ومناهضة الإمبريالية» يجمع «الأوروبي والمواطن الأصلي» معًا: Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993), pp. 210 and 274.

انظر أيضًا: Said, «Traveling Theory Reconsidered,» in: Nigel C. Gibson, ed., *Rethinking Fanon: The Continuing Legacy* (Amherst: Humanity Books, 1999).

خلال «تصحيح الأخطاء الثقافية». والأساس في مثل هذا التصحيح هو «العودة» إلى ما يعتبره فانون الأمر «الحقيقي» من منظور الفينومينولوجيا، إلى التجربة المعاشة الخاصة بالأسود في مجتمع عنصري. وهذه الطريقة التي يسميها فانون «طريقة النكوص»(٣٩)، تمثّل محاكاة ساخرة للمفهوم الأيديولوجي الكولونيالي المتعلق بالرجل الأسود البدائي، كائن الحواس لا العقل: «حيث إنه لم يكن ممكنًا التوصل إلى أي اتفاق بشأن مستوى العقل، ارتددت بنفسي إلى اللاعقل (...) انطلاقًا من ضرورات نضالي اخترت طريقة النكوص» (BS, 123). وتمامًا كما يرى فانون أن الوصول إلى مصدر اغتراب الأسود من ناحية التحليل النفسي يتطلب الذهاب إلى المرحلة «السابقة» لعقدة أوديب، أي إلى مرحلة التنشئة الاجتماعية ما قبل الأوديبية، فإن الوصول إلى ديالكتيك السيد/ العبد من منظور العِرْق يتطلب «العودة» إلى لحظة اليقين الذاتي السابقة للرغبة. ومن المفارقات أن هذه «العودة» إذ تبدو أنها تُعيد إنتاج الموقف الكولونيالي، والهيغلي نمطيًا، إزاء الأفريقي بوصفه طفلًا يغوص في الغرائز، فإنها تُعاد هيكلتها في ديالكتيك وعي الأسود حين يصر فانون على أن يتم افتراض الوعي من ذاته.

لدى إعلان يقين الذات في عالم المانوية العنصرية، يرى فانون أن الديالكتيك يُجبَر على التراجع إلى مرحلة «سابقة» للرغبة (BS, 134-135) وبذلك «عليه أن يخلق معياريته من ذاته»، بحسب تعبير هابرماس (Habermas). وفي ما يتعلق بوعي الأسود، يعلن فانون أن «الديالكتيك يُدخل الضرورة في أساس حريتي، ويخرجني من ذاتي». وبتعبير آخر، إن الحركة من اليقين الذاتي تنشأ من الضرورة التاريخية للنضال من أجل الحرية لكن شكلها لم يحدِّده «تطور» أوروبا بعد. إنها، بدلًا من ذلك، تاريخ مفترَض بالمطلق من ذاته التي تجد

---

(٣٩) يلاحظ هـ. س. هاريس بشأن هيغل أن «لا شيء في نظريته المنطقية يضمن الاعتقاد بأن حركة الوعي يجب أن تكون دائمًا تقدميةً»، انظر: G. W. F. Hegel, *Phenomenology and System* (Indianapolis: Hackett, 1996), p. 107.

صاغ سارتر «منهجية التقدمي ـ الارتكاسي» بوصفها مساعِدة أساسيةً:

Jean Paul Sartre, *Search for a Method* (1958; translated by Hazel Barnes (New York: Vintage, 1968).

غير أنه خلافًا لهيغل وسارتر، يرى فانون أن المنهجية الارتكاسية هي السبيل الوحيد للخروج من طريق الديالكتيك المسدودة، أي إن الخطوة الوحيدة هي إلى الخلف.

معناها الخـاص (BS, 134). يقول هابرماس، متكلمًا علـى الحداثة: «من دون أي إمكان للنجاة»(٤٠)، يجب عليها أن تبدأ من ذاتها. وهكذا فإن الانتقال إلى مرحلة سـابقة لا يعني بالتالي اتبـاع مجرى جاهـزٍ. إن أصالة هذه البدايـة الجديدة هي إضافة فانون للعـرق، ما يعيد تموضع النضال من أجـل الوعي الذاتي في وضع غير متكافئ. وبدلًا من أن يتخلى فانون عن الديالكتيك، فإنه يحوّله، مُلمّحًا إلى أن ديالكتيكـه للتحرير في خطر(٤١)، وهو ما «يعنـي أنني أتجاوز الحياة نحو خير أسـمى هو تحويل اليقين الذاتي القيمـة الخاصة بي إلى حقيقـة موضوعية ذات صلاحية شاملة» (BS, 218).

إن التأويل الأول لديالكتيك هيغل في كتاب جلد أسـود سـلبي لأن التطور الجدلي، بالنسـبة إلى السـود، يقف في طريق مسـدودة في ظل انعـدام التبادلية؛ الأسـود تجمّده نظرة الأبيض المحدِّقـة. ولذلك فإن «نظرة»(٤٢) سـارتر تبدو من زاوية فهم فانون للنظرة العرقية ذات إيحاءات تفوق كثيرًا ديالكتيك هيغل بشـأن التبادلية. مع سـارتر، تغدو نظرة الآخر وسـيلة يفهم المرء من خلالها نفسـه كما يُرى في العالـم من منظـور العالم. يمكن «نظرة» سـارتر أن تجمّـد الآخر، لكن العمليـة متبادلـة. ويرى فانون أن سـارتر على حق مـا دام المرء يفهـم العالم من وجهـة نظـر الوعـي المغترَب، لكـن خلافًا لسـارتر الـذي يعتبر فكـرة الاعتراف المتبادل مهزلة مأساوية، ومثالًا على «الانعدام» والاستحالة في الشرط الإنساني، يعتقـد فانـون أنها ممكنـة (BS, 41). لقد سُـدّت الطريق أمـام التبادلية عبـر النظرة العنصرية، لكن هذه النظرة ليست مطلقًا أنطولوجيًا. وإذ يختلف فانون ضمنًا مع موقف سـارتر في كتاب الوجود والعدم القائل إن الحب لا يبلغ سوى الإحباط، فإنه يربـط فكرة الحب «الأصيل» بخلقيـة للتبادلية، «متمنيًـا للآخرين ما يفترضه المرء لنفسه»، باعتبار ذلك إحدى «القيم الدائمة للواقع الإنساني» (BS, 41).

تقوم نقاشـات فانون بشـأن المرأة الملونة فـي «المفهوم المانـوي للعالم»

---

(٤٠) Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourses of Modernity* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987), p. 7.

(٤١) انظر: Lou Turner, «On the Difference of the Hegelian and Fanonian Dialectic of Lordship and Bondage,» in: Lewis R. Gordon, T. Denean Sharpley- Whiting and Renee White, eds., *Fanon: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell, 1996).

(٤٢) قارن: Sartre, *Being*, pp. 252-302.

(BS, 44) علـى أسـاس الاعتقـاد بالتبادلية الأصيلـة. ولذلك يقول «فإنني أسـعى لتقصّي أثـر نقائـص [التبادليـة]، وتحريفاتهـا» (BS, 42)، الأمر الـذي يحاول أن يفعله في نقاشـه للحب الجنسي المختلط بين السود والبيض. وأحد التحريفات الصادمة بصورة خاصة هو وصفه كيف أن «المفهوم المانوي» البسـيط للحقيقة عند المـرأة الملونة يؤدي إلى تفكير سـحري، يضفي قوى خارقـة للطبيعة على طوبوغرافيا المدينة الكولونيالية. إن حلمها بالتحول امرأةً بيضاءَ، بأن تتوحد مع العالم الأبيض والمجتمع الراقي، يجسـد مفهوم هيغل بشأن «اليقين الذاتي وقد أصبح جسدًا» (BS, 44). وحقيقة هذا الوعي المتيقن من الأحاسيس تعكس عالمًا مقلوبًا، حيث المنظر من فوق يسيطر على الحياة من تحت. والاقتصاد العنصري للمدينة الكولونيالية، المعهود منذ أيام الطفولة، يغدو جسدًا في «اليقين الذاتي» المانوي لدى المرأة الملونة. إنها تريد أن تعيش في قصر فوق الربوة، المسيطرة على المدينة، وذلك ممكن التحقيق بالتحول سـحريًا امرأةً بيضاءَ. ويشير فانون إلى أن من السـهل رؤية ديالكتيك الوجود والامتلاك في هذا السـلوك؛ فبالنسبة إلـى الأسـود، لا مخرج مـن البنيـة الاجتماعيـة إلا من خـلال العالـم الأبيض. وهكذا فإن الديالكتيك ضيق ومعزول ومعادٍ للاجتماع ومسدود الطريق، ويتسم بالتذريـة الاجتماعيـة والاغتـراب: «الرجل الأسـود متـروك لحاله مـن دون أي فرصة (...) لاختبار وجوده عبر الآخريـن»، لأن «كل أنطولوجيا/ وجود تصبح مستحيلة المنال في مجتمع مستعمَر ومتحضر» (BS, 109). وبتعبير آخر، أن تكون أسـودَ لا يغدو وجـودًا ذا معنى إلا في علاقتـك بالأبيض، مـع أن العكس ليس كذلك. ويعلّق فانون على ذلك بقوله: «هذا شكل من أشكال الاعتراف لـم يكن هيغل قـد تصوَّره». وتقوم العلاقة غير المتكافئة على أسـاس واقـع أن الثقافات الأصلية «تم محوها». فيغدو الديالكتيك بلا حركة.

حيـث إن الحرية «يمنحهـا» الأبيض، يصبـح الاعتراف غير ممكـن إلا إذا أصبح الرجل الأسـود أبيـض، أو على الأقل، ذا بشـرة لونها فاتـح للغاية، لكنه بالتأكيد ليس كمثل «الأسـود الحقيقي» (BS, 69). وعليه فإن عالم الحرية الوحيد المتاح للأسـود الفرنسـي هو «الحياة الداخلية». ومع ذلك فإن الأسود لا يوجد وحيدًا، بل في علاقته بالأبيض فقط: «كما أشـار الجميـع، أن الآخر غير الرجل الأسـود ليس الأسـود بل الرجل الأبيض» (BS, 97). إن الأسـود، وقـد تحدَّد في سـياق الأبيض هو «موضوع بين مواضيع أخرى»، الشـأن الذي يعني أن الأسود

تم تجريده من هويته و«سحجه إلى لاموجود». والأمر الذي على المحك أخيرًا فـي الوضع الكولونيالي هو تغيير الوعي الأصلي إلى «رمز سـلطة يمثّل السـيد» الذي يتولـى مهمة الحفـاظ على النظـام والسـيطرة (*BS*, 145). وهذا هـو الواقع المرير الذي يتخلل نقاش فانون لموضوع «الأسود وهيغل».

خامسًا: الأسوَد والتبادلية

«الزنجي زنجي، ولا يصبح عبدًا إلا في ظل ظروف معينة».

Marx, *German Ideology*

يسـتهل فانون مقالته «الأسـود وهيغل» باقتباس من هيغل ليدعم ادعاءه أن التبادلية المطلقـة توجد في قلـب الديالكتيك الهيغلي: «وعي الـذات يوجد في ذاته ولذاته، وبذلك فهو يوجد من أجل وعي للذات آخر؛ بمعنى أنه لا يوجد إلا من خلال الاعتراف به أو إدراكه» (الاقتباس في *BS*, 219). هذه التبادلية المطلقة تنطـوي على اعتراف متبـادل وعقل حيث «أكـون فورًا ذا صلة بذاتـي»، وفق ما يقوله هيغل[٤٣]. لكن مرحلة الوعي المتحقق في ديالكتيك السيد/ العبد لا تصل إلا إلـى عتبـة إدراك أن وعي الـذات يجب أن يكـون وحدة «أنـواع مختلفة من وعي الـذات، كلٌ لذاتـه (...) أنا هي نحن ونحـن هي أنا». وتبدو هـذه العملية متناقضة لأن جدلية السـيد/ العبد تبدأ بفكرة التبادلية الأصيلة، مع أنها لا تعطي ثمارهـا هناك بل تبدأ رحلتها فحسـب. إن الفشـل في تحقيـق التبادلية هو الذي يدفع الديالكتيك/ الجدلية قدُمًا.

تظل فكرة الاعتراف المتبادل مركزية فـي فهم فانون لهيغل: «إن الرجل لا يمكن أن يكون إنسـانًا إلا بقدر ما يحاول أن يفرض وجوده على رجل آخر من أجل أن يحصـل منه على الاعتـراف به». مـن دون الاعتراف، يظـل الفرد يركّز على الآخر بوصفه موضوعة للفعل (*BS*, 216-17). ويتابع فانون المسـألة بالسؤال عما يمكن أن يقع إذا جاء الفعل مـن طرف واحد فقط؟ «إذا أغلقتُ الدائرة، إذا منعتُ اسـتكمال الحركة في اتجاهين، فإنني أُبقي الآخر داخـل ذاته. وفي نهاية المطاف، فإنني أحرمـه حتى من أن يكون موجودًا لذاتـه» (*BS*, 217). هنا يتدخل

(٤٣) G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind* (Oxford: Oxford University Press, 1971), p. 177.

فانـون معترضًا: «ليـس ثمة صراع مفتـوح بين البيض والسـود. يومًا مـا اعترفَ السيد الأبيض بالعبد الأسود، من دون صراع» (*BS*, 217). وتأتي نقطة التحول في مناقشـة فانون لهيغل عندمـا يكرر ما يلي: «تاريخيًا، الأسـود المتشـرب بانعدام الجوهر في العبودية، أطلق السـيد سـراح حريته. إنه لـم يقاتل مـن أجل حريته» (*BS*, 219). العبد الأسـود تلقّى الفعل: «الانقلاب وصل إلى السـود من الخارج» (*BS*, 221). لقد قرر السادة البيض أن «يكونوا لطفاء إزاء الزنوج» (*BS*, 220).

إن التبادليـة المطلقـة التـي يؤكدهـا فانـون بوصفهـا أسـاس الديالكتيك الهيغلـي تبـدو مسـتحيلة في عالـم العلاقات بيـن السـود والبيض. فبـدلًا من الصـراع، يمنح السـيد الأبيض الحريـة للعبد الأسـود. ومـن دون «المجازفة» بالحيـاة، لا يمكن العبـد أن يحصّـل حقيقةً «الاعتـراف كوعي ذاتي مسـتقل» (*BS*, 219). ولأن الحرية هنا ليست نتيجة النضال، لا تنشأ قيم جديدة ولا تكون «كلفة الحرية» معروفة. وبدلًا من مباشـرة الأسود لحياة تغيرت فيها كل علاقة بصورة جذرية، فإنه يكتفي بالانتقال من «طريقة حياة إلى أخرى». إن العبد من منظـور فانون يختلـف كثيرًا عـن العبد الـذي هو مـن منظور هيغل «متشـرِّب بانعـدام الجوهر فـي العبودية»، فكيف يمكـن أن يكون ثمة تأكيـد للإمكانات الإنسانية؟

مـع أن فانون يعود إلى قضايا الحرية والاسـتقلال، فإنه يعتقد أن أي فرصة للتبادليـة تتبـدد تمامًا عندمـا يدخل عامـل العِرْق، بسـبب الغيـاب المطلق لأي اعتراف بالعبد من جانب السيد. ولا يمكن أبدًا إقامة أي علاقة بين «المتحضر» (الأبيض) و«المستعمَر» (الأسود) (*BS*, 109). ويرى فانون أن الانقسام بين أسود وأبيض هـو انقسـام عـارٍ ومطلق فـي آنٍ واحد. ولـم يحـظَ بالقـدر الكافي من الاهتمام واقعُ أن عالم البيض قد حال دون أي مشاركة للسود.

إن مجازفـة المـرء بحياته يتم تأكيدها فـي اقتباس فانون مـن هيغل: «الفرد الذي لم يجـازف بحياته يمكن من دون شـك أن يحظى بالاعتـراف به على أنه شخص لكنه لم يحصل على هذا الاعتراف بوصفه وعيًا ذاتيًا مستقلًا» (*BS*, 219). وعندما يرى فانون أن الفارق الرئيس بين العبد الأسود والعبد كما يراه هيغل هو أن الأول لم يناضل ولـم يجازف بحياتـه من أجل الحرية، فهو يفترض أن هيغل يحيـل إلى صراع جسـدي بيـن العبد والسـيد فـي غمار نضـال العبـد من أجل

الحريـة. غير أن هيغل يرى أن العبد يحقق أولًا «عقلًا خاصًا به» ليس من خلال مواجهة جسدية مع السـيد بل بتهديم «الرغبة» المباشـرة والعمل على «الشيء» من أجل السـيد. ومع ذلك، يعتقد فانون أن العبد عندما يكون أسودَ، لا يقدِّم له العمل أي فرصـة للتطوير الذاتي. ذلك أن لون البشـرة يصبـح المحدِّد الوحيد. وأيًا كان العمل الذي يؤديه الأسـود، فإن المباشَـرة تسـيطر. فالتجربـة المحدَّدة الخاصة بعبودية الأسـود للسيد الأبيض اسـتدعت إلى العبد «وعيًا مزدوجًا»، إذ كل شيء صلب وثابت يتعرض باستمرار للاهتزاز من أساساته.

في هـذه الحياة المزدوجة، يكون العبد الأسـود خاضعًا، لا بسـبب العبودية فحسب، بل بسبب لون البشرة أيضًا. أو على نحو آخر، يغدو العبد مرادفًا للأسود والعكس بالعكس، ويفرض لون البشـرة اسـتحالة أن يغير العبـد هذا الوضع وأن يصبح مثل السـيد، بحيـث يتم التعبير عن سـعي العبد الأسـود للاعتـراف بالبقاء معتمدًا على السـيد الأبيض الذي يحدِّد وجود العبـد. وخلافًا للعبد الهيغلي، فإن نظرة العبد الأسود الخانعة إلى السيد تعني أن العبد يتخلى عن الأشياء التي يعمل عليهـا بوصفها مصدرًا للوعي الذاتي. وبالتالي، يشـير فانون ضمنـًا إلى أن العبد، عندما يدخل اللون في الصورة، لا يسـتطيع «أن يخسـر نفسـه»، وفق تعبير هيغل، «في الموضـوع وأن يجد في عملـه مصدر التحرر». وبالنسـبة إلى العبد الأسـود التابع تكون الوسـيلة الوحيدة للخـروج من هذا المأزق هي تخيّـل الانضمام إلى عالـم البيـض، أو محاكاة هـذا العالـم. وبدلًا مـن [تحقيـق] عقله الخـاص، ثمة محـاولات حثيثـة لكسـب اهتمـام البيـض وموافقـة البيـض (*BS*, 51). لكـن هذه الموافقـة لا تأتي أبـدًا، ويصل العبد الأسـود إلى طريق مسـدودة تخلق انسـحابًا للـ«أنا». ويسجل فانون خلافه مع هيغل في حاشية كما يلي:

«يعتقد هيغـل بوجود تبادليـة؛ هنا يضحك السـيد على وعي العبـد. إن ما يريده من العبد ليس الاعتراف بل العمل. وعلى المنوال نفسه، لا يمكن هنا أبدًا مماثلة العبد بالعبد الذي يخسـر نفسـه فـي الموضوع ويجد فـي عمله المصدر لتحـرره. يريـد العبـد أن يكون مثل السـيد. ولذلك هـو أقل اسـتقلالًا من العبد الهيغلـي. عند هيغـل، يتحول العبد عن السـيد باتجـاه الموضـوع. وهنا يتحول العبد في اتجاه السيد ويتخلى عن الموضوع» (*BS*, 220-1).

إن التبادليـة فـي سـياق التجربـة الكولونيالية ليسـت مشـوهة بقـدر ما هي

مسـدودة الأفق بسـب العائق المتمثل في اللـون. ويرى فانون أيضًـا أن العبد لا يستطيع كسـب الاعتراف من خلال العمل، ما دام السيد يريد [من العبد] العمل فقط ولا يهتم بتاتًا بالاعتراف. وبالمثل، فإن كوجيف، في قراءته هيغل، يرى أن السـيد، إن لم يكن وحشـيًا، لن يكون راضيًا أبدًا، وأن السـيد سـيصل في نهاية المطاف إلى طريق مسـدودة مأسـاوية بصورة جوهرية. فهو يريد الخدمة، طبعًا، لكنه يريد الاعتراف أيضًا. غيـر أن الاعتراف الوحيد الذي يتلقاه هو اعتراف من عبد «ليس هو كائنًا إنسانيًا حقًا». «ولذلك فإن المنتصر في هذا الصراع الدموي مـن أجل الهيبة المحض لن يكون «راضيًا» بانتصـاره»[٤٤]. ويضيف كوجيف أن رغبة السـيد تحفّزه على متابعـة انتصاراته الجديدة، لكـن كل إخضاع تالٍ يؤدي إلى النتيجة نفسها. وإذ إن السيد يفضّل الموت ميتة مشرّفة على تلقي الاعتراف من عبد، تظل ثمة طريقتان فقط لتخطي هذه الطريق المسـدودة: «يمكن السـيد أن يجعل نفسـه وحشيًا بسـعادة، أو أن يموت سيدًا في سـاحة المعركة، لكنه لا يسـتطيع العيش بوعي وهو يعلم أنه راضٍ عما هو عليـه»[٤٥]. وبتعبير كوجيف، فإن السيد الكولونيالي هو ذاك «الوحشي» جدًا الذي لا يريد سوى العمل. ولأن السيد الكولونيالي لا يهتم بالاعتراف، فهو لا يصل إلى طريق مسدودة وجودية. وبدلًا من ذلك، فهـو يكتفي بالربح المتأتي عن العبد الـذي يكون إمكان تحقق الوعي لديه احتمالًا يثير الضحك. فالمال في العالم الحديث يحلّ محل الشرف بصورة كاملة، أو ربما على نحو أدق، هو يعرف أنه بالمال يمكنه شـراء الشرف والاعتراف.

لم يسـتولِ الفرنسـيون على المسـتعمرات انطلاقًا من رغبة في الاعتراف، ربمـا باسـتثناء اعتـراف المنافسـين البريطانييـن؛ غيـر أن مـا سـعوا إليـه فـي المسـتعمرات كان المواد الخام والعمل الرخيص. أما بالنسبة إلى المستعمَرين، تمامًـا كمـا للبروليتاري عنـد ماركـس، لا يمكن أن تكـون ثمة كرامـة في عمل عندمـا يكون العمل لا يمثّل سـوى اسـتغلال مكشـوف بحت. ويـرى فانون أن النقابـات العماليـة والأحـزاب الإصلاحيـة ليسـت سـوى تعبيـرات عـن توجّه

---

(٤٤) «The Kojève/Strauss Correspondence,» in: Leo Strauss, *On Tyranny* (New York: Free Press, 1991), pp. 142-3.

(٤٥) Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, Edited by Allan Bloom (New York: Basic Books, 1969), pp. 46-7.

متواصل نحو السيد الذي يكتفي بدوره بالضحك على العبد وعلى البحث عن الاعتراف. ويمثّل الوضع الكولونيالي مأزقًا استقطابيًا ومدعاة للشلل، عصيًّا على الإصلاح. ويجب على العبد الأسود أن يحاذر عالم البيض، ويحاذر استحسانه إذا كان يريد إيجاد طريقة ما لتحقيق التبادلية.

يجدر التوقف عند السبب الذي يجعل العبد الأسود لا يتجه، بحسب رأي فانون، نحو موضوع العمل. إن التوجه نحو الموضوع، وفق تصورات هيغل، يكون في البداية اضطراريًا بسبب الخوف المطلق والرهبة من السيد. ثم يأتي الوعي إلى العبد في مجرى استمرار العمل. أما فانون فيرى أن العبد الأسود لا يخبُر سوى انحلال عام للوجود، وينشأ البؤساء على خلفية الخوف والرهبة المطوّليْن والمنتزِعيْن للإنسانية اللذين يخلقهما السيد. ثمة رهبة، لكن ليست ثمة بداية جديدة من خلال العمل. وخلافًا للّورد عند هيغل، فإن مالك الأرض أو رجل الأعمال الكولونيالي لا يريد خدمة شخصية، بل يريد فقط عملًا يضمن الربح. وهو، كما حال الرأسمالي، ليس لديه اهتمام مباشر بناتج العبد (من حيث هو بوكسيت [صخر يستخرج منه الألومينيوم] أو هو كتّان، على سبيل المثال)، كما أنه لا يعترف بأي شيء خاص في ما عنى علاقة العبد بـ«الطبيعة». كل ما يهمه هو أن يقوم «العبد» بعمل شاقٍ. ويبدو أن ما يصفه فانون، فيه من المشترَك مع «عبد الأجر» أكثر مما مع العبد لدى هيغل.

يمكن أن يرى المرء أن العبد لدى هيغل يريد هو الآخر أن يحاكي السيد. لكن إذا كان العبد الأسود يريد أن يكون مثل السيد فإن ذلك يعني شيئًا آخر مختلفًا تمامًا، وبالتحديد، عليه أن يظهر بمظهر السيد ـ وبتعبير آخر، عليه أن يصبح أبيض البشرة. ويشير فانون إلى أن هذا التذويت للرغبة في أن يكون الأسود أبيض البشرة هو «شكل من الاعتراف لم يتصوره هيغل: «إن مأزق العبد الأسود هو أنه يجب مثاليًا» أن يتحول أبيضَ أو أن يختفي» (*BS*, 63). كيف يمكن الأسود والحال هذه أن يعترف بإمكان الوجود؟ كيف يمكن الأسود والحال هذه أن يهرب من هذه الحلقة المفرغة، من هذا «المفهوم المانوي المتأصل للعالم»، إذ يمثّل الأبيض والأسود قطبين في عالم متصارع على الدوام؟ (*BS*, 44).

إذا سلّمنا بأن هدف النسق الهيغلي هو الاعتراف المتبادل، فإن ذلك يصبح

أكثر وليس أقل أهمية بالنسبة إلى فانون. إذ إن فانون يتفق ضمنًا مع هيغل على أن ما يظل «ينتظر الوعي هو تجربة ما هي الروح ؟». وعلى المرء أن ينظر في «سلسلة الإزاحات التي يُخفق فيها الوعي في التعرف إلى نفسه في وعي ذاتي آخر»[٤٦]. إن عدم مقدرة الأسود على كسب الاعتراف من الأبيض يستوجب، بحسب فانون، إزاحة، أو «نكوصًا» إلى عقل المرء نفسه، إلى وعي خاص بالأسود بوصفه أرضية ممكنة للتبادلية (الاعتراف المتبادل).

سادسًا: فك قيود الديالكتيك

يصف فانون ديالكتيك السيد والعبد مستعملًا المصطلحات نفسها التي ناقش فيها هيغل الصراع الابتدائي بين وعيين ذاتيين متساويين يسعيان وراء الاعتراف[٤٧]. وبعد تصوير السعي الابتدائي «وراء المطلق» في كل وعي ذاتي منهما، الذي يؤدي إلى الصراع من أجل التسيّد، يعيد فانون إدخال الصراع الجسدي في المناقشة الأخيرة بعد أن ترسخت [حالة] السيد والعبد. فهو يرى أن اللون قد حدّد النتيجة مسبقًا وجعلها مطلقة. هناك لا توجد لحظة سابقة تشهد وعيين ذاتيين متساويين. ففي الوضع الكولونيالي، ليس لدى الأسود مقدرة على استعباد الآخر. ويستعمل فانون التعليق التالي من هيغل الذي يشير إلى الفترة الابتدائية من الصراع، بوصفه واسطة العقد في نقده لديالكتيك السيد/ العبد: «بالمجازفة بالحياة فقط يتم الحصول على الحرية» (*BS*, 218). من دون مثل هذه المجازفة في نضال العبد ضد السيد لا يمكن وقوع اعتراف أصيل، أو استقلال، أو حرية.

لأن فانون يصر على استحالة أن يأتي الوعي الذاتي إلى العبد من خلال «العمل القسري» (*BS*, 238)، يبدو أنه يوافق على أن حالة السيد/ العبد «ليست

---

(٤٦) J. M. Bernstein, «From Self Consciousness to Community,» in: Z. A. Pelczynski, ed., *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), p. 20.

(٤٧) تأتي شبه الجملة من مناقشة ج. أ. كيلي لكتاب رايا دونايفسكايا: Raya Dunayevskaya, *Philosophy and Revolution in Hegel's Retreat from Eleusis* (Princeton: Princeton University Press, 1978), p. 239.

سوى التحقق المتكرر لرغبات السيد»(٤٨). إن السيد يسيطر على سرد فانون لأنه إذا مُنحت الحرية لا يعود لدى العبد أي دافع لتجاوز وضع العبودية. وبتعبير هيغل: «إن الاستقلال من دون نقيض مطلق (...) يظل من دون مغزى الاعتراف المطلوب»(٤٩). إن لُبّ المسألة بالنسبة إلى فانون هو أنه عندما كان العبد الأسود يقاتل أحيانًا، كان القتال دائمًا مدفوعًا بـ«قيم يُسِرّ بها سادته»، قيم مثل «حرية البيض وعدالة البيض» (BS, 221)(٥٠). إن العبد الأسود «مغسول بالبياض» (إذا جاز التعبير) وليست عنده ذاكرة عن النضال أو مكابدة الحرية. وبقدر ما تمثّل العبودية موقفًا إزاء الوعي، يؤكد هيغل أن أي انعتاق يمنحه السيد، أو أي طرف آخر، لا يخلق حرية عند العبد (ولا حتى الموقف من الحرية الذي يعطي القوة جزئيًا والموجود لدى الرواقيين). ومن دون الوعي الذاتي الواثق من نفسه لدى العبد، لا يمكن لأي «تحرر» أن يخلق حرية فعلًا. إن العبد الأسود «محكوم عليه»، ليس لأن التطور الذاتي مسدود الأفق، بل لأن العبد لم «يستهدف موت الآخر»(٥١). وبالمثل يعتقد هيغل أن العبد الذي لم يخبُر «الخوف المطلق» سيظل «غارقًا في العبودية»(٥٢).

إن ما يسميه كوجيف أيديولوجيات العبد يتوافق مع فكرة فانون بشأن العبد الأسود الذي لم يقاتل من أجل الحرية. فعلى سبيل المثال، يرى كوجيف أن الشكوكي، «من دون صراع، من دون بذل الجهد (...) يحصل، في الرب ومن خلاله، على المساواة مع السيد: المساواة ليست سوى سراب، مثل كل شيء آخر في عالم الأحاسيس هذا الذي تسيطر فيه العبودية والتسيّد»(٥٣). وفي رأي فانون، يستمر عالم السيد والعبد لأنه، بدلًا من الصراع المكشوف، يتصرف

---

(٤٨) G. A. Kelly «Notes on Hegel's Lordship and Bondage,» in: Alasdair MacIntyre, ed., *Hegel: A Collection of Critical Essays* (Garden City: Anchor Press, 1972), p. 213.

(٤٩) Hegel, *Phenomenology of Spirit*, para. 187.

(٥٠) يتحدث فانون بالتحديد عن الأسود «الفرنسي». وهو يرى أن «الأسود الأميركي يُعرض في مشهد مختلف. فالأسود، في الولايات المتحدة، يُقاتِل ويُقاتَل» (BS, 221).

(٥١) Hegel, para. 187.

(٥٢) يمكن أن ينطبق هذا الموقف على الأسود الذي لم يَخبُر «معاناة الحرية» بل عمد بدلًا من ذلك إلى ارتداء قناع أبيض؛ لكنه لا يشاطر إلا قليلًا الموقف من الحرية الموجود في «الحرية ووعي الذات»، والأقرب إلى الزنوجة، انظر: Hegel, para. 192.

(٥٣) Kojève, *Introduction*, p. 55.

السـيد الأبيض كأنه الله ويمنـح الحرية: «في يـوم ما، ومن دون صـراع، اعترف السيد الأبيض بالعبد الأسـود» (BS, 217). وتمامًا، كما أن هيغل يرى أن الرواقية والشـكوكية همـا موقفان يمكـن أن يتبناهمـا السـادة أو العبيد على حد سـواء، يضيـف فانون أن الأسـود لا يغدو سـيدًا، بل «يظل عبدًا سُـمح لـه بتبني موقف السيد»، في لحظة يُفترَض أن لا يبقى سادة وعبيد بعدها.

في سياق الأسـود/ الأبيض، يمكن أن يفترِض وعي أسود نفسه متأكدًا من ذاته، حتى لو لم يواجه الكولونيالية جسـديًا، يمكنه إلـى درجة معينة أن يتجاوز الوضـع العقلـي الكولونيالي. وبحسـب تعبيـر هيغل، فـإن الوعي الذاتـي الحرّ يصبح واعيًا لحقيقته من خـلال تجربة «إجباره على العودة إلـى ذاته»، وبالتالي «تحوّله إلى وعي مستقل حقًا»[٥٤]. ويكتب فانون في مؤلفه جلد أسود، أن وعي الأسود هو «تابع ذاته»، وفي الوقت نفسه، فإن ديالكتيك التذويت نفسه «يجلب الضرورة إلى أساس حريتي ويدفعني إلى الخروج من ذاتي» (BS, 135).

إن الإلزامي هنا يصبح إلزامًا بالتذكر وإعادة اكتشـاف المكبوت. ومع ذلك ينهي فانون كتابه متسائلًا: ماذا يمكن أن يعني وجود فيلسوف أسود بمثل عظمة أفلاطـون للطفـل ذي الثمانية أعـوام الذي يعمـل في حقول قصب السـكر؟ إن ذلـك لن يغيّر حيـاة الطفل. كما أنه يتأمل فـي ما إذا كان وقـوع تغيير في الوعي الذاتـي للطفل ذي الثمانية أعـوام العامل في حقل قصب السـكر، يجعل الأمور تختلف. ويمتدح فانون العامل الذي يعرف أن وعي الأسـود ليس كافيًا ويعرف ضـرورة النضال الجسـدي. وبحسـب سـيناريو هيغـل، لا يمثّل الوعـي الذاتي للحرية سوى موقف جديد إزاء الحرية؛ إنه لا يساوي الحرية. لكن هذا الموقف من الذات، في الوقت نفسـه، ينكر أو يرفض قوة الآخر. ويرى فانون أنها إعادة اكتشـاف «تهز العالـم» (WE, 45). وهو يتحـدث في ختام «الأسـود وهيغل» عن الوضع المختلف للأفارقة الشباب الذين «سـعوا للحفاظ على أصالتهم؛ أصالة القطيعـة، والصـراع، والمعركـة». ويضيف فانـون أن العبد السـابق «بحاجة إلى تحـدٍّ لإنسـانيته» (BS, 222). وهـذا التحـدي يعيدنـا، بمعنـى مـا، إلـى المرحلة الابتدائية من ديالكتيك السـيد/ العبد، حيث كان وعيان ذاتيان متساويان يقاتلان من أجل الاعتراف. ويعاد استحضار هذا الديالكتيك في كتاب معذبو الأرض:

---

(٥٤) Hegel, *Phenomenology of Spirit*, paras. 197 and 193.

«يكتشـف أن جلد المسـتوطن لـم يعـد ذا قيمة تفـوق قيمة جلد السـكان الأصليين (....) كل الاطمئنـان الثوري الجديـد الذي لـدى المواطن الأصلي ينشـأ منه ومن أجله، في واقع الأمر، فإن حياتي تسـاوي من حيـث قيمتها حياة المسـتوطن، لـم تعد نظرتـه تضعفنـي أو تجمّدنـي. ولـم أعـد أشـعر بالقلق في حضوره» (*WE*, 45).

إن يقين «السـكان الأصليين» خلال الفترة الحديثة من نزع الاستعمار ليس في الحقيقة عودة بل هو قفزة إلى عقل أكثر نقدية بكثير من عقل السيد الأبيض. وهـذا العقل، حيث الوعي هو «اليقين بكونـه كل الحقيقة»[٥٥]، يتصف بواقع أن السـيد يجب طرده. وعندها فقط يمكن أن تبدأ مسـألة التبادلية الإنسانية، حيث ينفتح الوعي على تعدد الأنا.

في حين يتفجع كتاب جلد أسـود على تبعية العبد الأسـود الذي «تاريخيًا حرره السـيد»، وهـو بالتالي «يكتفي بشـكره علـى حريته»، يؤكد كتـاب معذبو الأرض أن المسـتعمَر كان فـي ثورة مسـتمرة، وإن لـم تكن بادية للعيـان دائمًا. حقًا إن خصوصية العبد المسـتعمَر، في كلا الكتابين، تضيف بعدًا جديدًا. ففي الكتابيـن، يؤكد فانون غيـاب التبادلية. لكن إذا كان هذا الغياب في جلد أسـود يشـير إلى فقدان شـيء مرغوب، فإنه يغدو فـي معذبو الأرض الأسـاس لبداية جديـدة بالمطلق تتأسـس منها إنسـانية جديـدة. وهـو الآن يعتقد أنـه لا يمكن تحقيـق تبادليـة أصيلـة إلا بمغـادرة أوروبا. وفـي عملية قلب للطـاولات على هيغـل، يرى فانـون أن الديالكتيك أصبـح بلا حركة في أوروبـا، حيث وصلت أوروبا إلى طريق السـيد المسـدودة، وهي تغـدو «الوعي غيـر الجوهري»، في حيـن أن أفريقيا، موقع ثـورة العبيد، تعبِّر علـى خير وجه عن مشـروع التبادلية الإنسانية[٥٦].

في تناقض واضح مع العبد السـابق الذي، كما اشـتكى فانون، هو مجردٌ حتى من «أثر النضال من أجل الحرية»، فإن الفلاح المسـتعمَر، «الذي يجسد التاريـخ»، موهـوب بـ«صـورة عقليـة عـن العمل» من أجـل «تحطيـم العالم

---

(٥٥) Hegel, *Phenomenology of Spirit*, para. 231.

(٥٦) Hegel, *Phenomenology of Spirit*, para. 192.

الكولونيالي» (WE, 40). وفي سياق الثورة الجزائرية، لا يعالج فانون العمل بتعابير عامة، لكنه عوضًا عن ذلك يحدد مكان ذات ثورية بعينها، راغبة في «المجازفة» بالحياة والعمل من أجل قضية التحرير. ومع ذلك، وقبل الانتقال إلى عمل فانون في الثورة الجزائرية، يجب علينا العودة إلى «الثورة الداخلية» التي دعا إليها في كتابه جلد أسود، ولا سيما ديالكتيك وعي الأسود.

يبدو للوهلة الأولى أن إضافة العِرْق إلى ديالكتيك السيد/ العبد تأخذنا إلى خارج الديالكتيك نفسه نحو مفهوم مانوي للعالم، لكن الوعي يُجبَر في الواقع على العودة إلى اليقين الذاتي ويعود الديالكتيك إلى الظهور في وعي الأسود الذي يصبح أساسًا لاعتراف جديد. وفي الوقت نفسه، يبدو منهج النكوص مناقضًا، ولا سيما في ضوء اقتباس فانون من ماركس بوصفه تصديرًا للفصل الأخير من كتابه: «إن الثورة الاجتماعية (...) لا يمكن أن تستمد أشعارها من الماضي، بل من المستقبل فحسب» (مقتبس في: BS, 223). بيد أن عودة فانون إلى إشكالية «نزع الاغتراب بصورة أصيلة»، بوصفه إعادة تنظيم «بمعنى الكلمة الأكثر مادية» (BS, 12)، تكون في خانة مختلفة تمامًا عندما يُفهم «منهج النكوص» على أنه ليس عودة إلى الماضي أو اختراعًا له بل هو تفكير مَليّ نقدي في الذات. وبتعبير آخر، فإن منهج التذويت، أو التحويل إلى الداخل، يعطي العمل اتجاهه. وبدلًا من جوهر إنساني لا زمان له، يبرز المبدأ الإنساني عند فانون من نضال متعدد المستويات من أجل تقرير المصير الذاتي. وبهذا الفهم على «الاغتراب الأصيل أن يجد محتواه الخاص» (ماركس، مقتبس في: BS, 223). وبدلًا من النظر إلى الآخر، فإن التفكير المَليّ النقدي في الذات الذي يُفهم اجتماعيًا، لا تأمليًا، يستوجب تطورًا ينطلق من ذاته. إن فانون ليس مجرد رجل عملي، بل هو أيضًا ناقد للعمل الانفعالي. بيد أن تطور كائنات بشرية ناشطة تقرر مصيرها الذاتي هو مسألة مركزية في تفكيره وفي «منهج النكوص» الذي يُفهم على أنه جزء من ديالكتيك غير مرتب ومفتوح النهاية. والتحرر الذاتي الذي هو معتقد مركزي في المشروع الإنساني الجذري، لا يتم أبدًا بصورة آلية؛ فهو في رأي فانون يتطلب تغيرًا أساسيًا ومتواصلًا في طبيعة الذاتية التي تعني في العالم الكولونيالي تغيرًا أساسيًا في وضع الديالكتيك.

الفصل الثاني

التحليل النفسي وعُقْدة النقص لدى الأسود

«كل ما يفعله المارتينيكي يفعله من أجل الآخر».

Fanon, *Black Skin, White Masks*

ليس كتـاب جلد أسـود مجرد كتـاب لإيجاد معنـى للتمثيـلات الأوروبية للسـواد. تتمثل أطروحته في نزع اغتراب الأسـود الذي تـذوّت النظرة المحدِّقة العنصريـة للآخر الأبيض، التي غالبًا ما يتم التعبيـر عنها بوصفها «عقدة نقص». يبدأ الكتاب باسـتهلال من كتاب إيمي سيزار *Discourse on Colonialism* (خطاب حول الاسـتعمار): «إننـي أتحدث عن ملاييـن الرجال الذين بمهـارة تم حقنهم بالخـوف وعقـد النقـص والذعـر والعبوديـة والقنـوط والإذلال» (*BS*, 7). وهذا الفصل يستكشف نقاش فانون عقدة النقص عند الأسود في إطار نظرية التحليل النفسي.

إن تشخيص معاناة المستعمَر بسبب عقدة النقص لم يبدأ أصلًا مع سيزار، حيث كانت بوليت ناردال (Paulette Nardal) قد امتدحت شاعريْ «نهضة هارلم» كلود ماكي (Claude McKay) ولانغسـتون هيوز (Langston Hughes) لرفضهما عُقد النقص كافة[1]. كما تناول هذه العقدة عدد من الخبراء الكولونياليين في الشؤون الأفريقيـة مثـل ج. كولِـن كاروثـرز (J. Colin Carothers) وديدريتـش ويسـترمان (Diedrich Westermann)، اللذين وجداها في صفوف السود المتعلمين، «المتطورين»، وتناولهـا أيضًا أوكتاف مانوني (Octave Mannoni) الـذي حدّد أصل عقدة النقص

---

(١) Paulette Nardal, «The Awakening of Race Consciousness» Translation of «Eveil de la conscience de race,» *La Revue du monde noir*, no.6 (1932), in: Robert Bernasconi, ed., *Race* (Oxford Blackwell, 2001), p. 108.

ومن أجل تشخيص يعود إلى ذلك الوقت، انظر: Dietrich Westermann, *The African Today* (London: Oxford University Press, 1934).

في الشخصية الأفريقية ما قبل الاستعمار الكولونيالي. إنها عقدة الاتكالية التي تجعلهم ناضجين للاستعمار الكولونيالي، كما يرتئي مانوني. ومع ذلك، فإن فانون، المشكك في هذه المصطلحات بوصفها تبريرات للكولونيالية، يتقبلها عبر كتاب جلد أسود بكامله. والمشكلة مع عقدة النقص لدى المستعمَر هي في عدم وجود أي مخرج حقيقي: فإما قبول الاتكالية، أو محاولة أن يصبح متعلمًا، وأن يواجه عقدة النقص ويتطلع باستمرار إلى اعتراف الأبيض به. وتقبّل فانون فكرة أن منهجية التحليل النفسي قد تشير إلى مخرج ما بكشفها «التأثيرات الشاذة» المسؤولة عن عقدة النقص (*BS*, 10). لكنه يضيف قائلًا:

«أصر فرويد على أن العامل الفردي يجب أن يؤخذ بالاعتبار خلال عملية التحليل النفسي. واستبدل نظرية تاريخ الأعراق بمنظور تاريخ الكائن الفرد. وسيتضح أن اغتراب الرجل الأسود ليس مسألة فردية. فإلى جانب تاريخ الأعراق وتاريخ الكائن الفرد يوجد التاريخ الاجتماعي (...) فلنقلْ إن هذه مسألة تشخيص اجتماعي» (*BS*, 10).

من هذا المنظور يبدأ فانون الفصل السادس من كتابه جلد أسود، «الأسود وعلم النفس المرضي»، بسؤال بشأن «مدى إمكان تطبيق استنتاجات فرويد أو آدلر (Adler) على الجهد المبذول لفهم نظرة الرجل الملوّن إلى العالم»؟ والسؤال بشأن «إمكان أن يتصرف الرجل الأبيض بصورة صحية إزاء الرجل الأسود، وأن يتصرف الرجل الأسود بصورة صحية إزاء الرجل الأبيض» (*BS*, 169) يستوجب حلًا عمليًا، ويتوجه فانون إلى نظرية التحليل النفسي لمساعدته في فهم نظرة الأشخاص الملونين إلى أنفسهم وإلى العالم، وفي ترسيم وسائل لتقويض عقدة النقص والعالم الذي يصنعها. لكن في حين يأخذ فانون نظرية التحليل النفسي على محمل الجد، فهو في كل مرة يتفق فيها مع منظّر للتحليل النفسي يجد أن ثمة تعديلًا فوريًا. فلدى إدخال مسألة العِرْق يتعين على المرء أن ينتقل من الفردي إلى الاجتماعي، ومن الشعور الباطني إلى الوعي. «إن نزع الاغتراب عن الرجل الأسود بصورة فاعلة يستوجب اعترافًا فوريًا بالحقائق الاجتماعية والاقتصادية. إذا كان ثمة عقدة نقص، فإنها ناتج لعملية مزدوجة ـ هي اقتصادية بالدرجة الأولى» (*BS*, 10). وفي حين أن [العامل] الاقتصادي يظل في خلفية الصورة، فإن

اهتمامه بتذويت عقدة النقص يؤدي به إلى منهجية للتحليل النفسي. لكنه يعتقد أنه في حال وجود تذويت ـ أو بالأحرى، استبطان لون البشرة ـ فإن العملية لا تكون من نوع عصابي استحواذي، «قريبة» من النوع العصابي الاستحواذي (BS, 60)، حيث غالبًا ما ينسخ موقف الأسود الهذيانَ الارتعاشي ويحاذي أحيانًا المنطقة المرضية. وفي رأي فانون، ثمة فرق بين العصاب الإكلينيكي وتذويت عقدة النقص الذي يشجعه الواقع الاجتماعي ـ الاقتصادي، لكن ذلك لا يعني القول إن أحدهما حقيقي أكثر من الآخر.

بحسب مصطلحات التحليل النفسي ذاته، إذا كان هذا التحليل يعي أنه قد لا ينتج دائمًا النتائج المرجوة (BS, 59)، فإن أسئلة أكثر تثار في مجتمع عنصري بشأن فائدة التحليل النفسي الفردي. وإذا كانت الصدمة في أوروبا تُكبَت في الشعور الباطني لدى الفرد، فإن في البلدان المستعمَرة افتقاراً جماعياً إلى الموضوعية. «إن الأسود كائن رُهابي المنشأ» (BS, 154)، لكن فانون يضيف القول «ليس ثمة ما هو ذُهاني في السود الذين يجري نقاش حالتهم هنا». وفي حين أن الأسود قد يكون يعاني حقًا ضَعفًا في الأنا، ويتوقف عن الفعل بوصفه شخصًا فاعلًا عندما يكون الآخر الأبيض هو هدف الفعل، فإن لغة التحليل النفسي تكون أكثر الأحيان مفيدة بوصفها مجازًا. وعدم التكافؤ هذا بين نشاط التحليل النفسي وحقيقة العبد يقود فانون إلى الاعتقاد أن «استبدالًا ديالكتيكيًا» يشتغل عندما ينتقل المرء من تحليل الأبيض إلى تحليل الأسود. وهكذا نعود إلى الوضع الاجتماعي: «في كل مجتمع، في كل مشترَك، توجد ـ يجب أن توجد ـ قناة، منفذ يمكن من خلالها إطلاق القوى التي تتراكم في هيئة عدوان (....) كل نوع من أنواع المجتمعات يتطلب، طبعًا، نوعًا من التطهير خاصًا به» (BS, 145-146). وفي المجتمع المستعمَر، يتأطر هذا الإطلاق بتذويت سلطة السيد الأوروبي. وترتد سلطة السيد الأبيض على الذات أو المجموعة. وفي الأنتيل، يوجد الانطلاق من هذا المأزق في عملية استبدال وتماثُل: «يتبنى الشاب الأسود بصورة ذاتية موقف الرجل الأبيض» (BS, 147).

لعل إنكار عقدة أوديب هو أكثر مواضع اختلاف فانون مع نظرية التحليل النفسي. ففي كل مرة يستدعي فيها فانون اسم لاكان، ينكر أهمية عقدة

أوديب[٢]. وأيًا كانت المراجعة الأخرى التي يقوم بها لاكان لمفهوم فرويد، لم تفتْ فانون فرصة إقامة ارتباط بين لاكان وعقدة أوديب، ما دام تجديد لاكان للمعتقد الفرويدي كان من خلال تحويل عقدة أوديب من العالم الطبيعي إلى العالم الرمزي.

كان فرويد قد اقترح أنه لا يمكن اختزال عقدة أوديب إلى وضع فعلي، ولذلك فإنه عندما كانت تواجه بالأدلة الأمبيريقية التي يعرضها علماء

---

(٢) إن أهمية لاكان المبالغ فيها في عمل فانون أسفرت عن مشروع إيجاد موضع لفانون في الإطار اللاكاني. وما يدعو إلى السخرية أن من المفترض أن فانون يستخدم مفاهيم لاكان التي لم يتم إنجاز صوغها إلا بعد أن كتب جلد أسود. ويقتصر تأثير لاكان في كتاب جلد أسود على مقالة لاكان «عودة إلى هيغل» المنشورة قبل عام ١٩٥٣.

إن الاقتباس الوحيد الذي نقله فانون هو مقالة لاكان المنشورة في عام ١٩٣٨ بعنوان: «La Famille: Le complèxe, facteur concret de la psychologie familiale» dans: Encyclopédie française, vol. 8, sec. 40 (La Vie mentale) ed. A. de Mounzie (Paris: Société de gestion de L'Encyclopédie française).

ولا يقتبس فانون «مرحلة المرآة». ويجب الإشارة إلى أن لاكان يشير إلى مرحلة المرآة في «La Famille» لكن ورقته البحثية لعام ١٩٣٦ عن مرحلة المرآة كانت مفهرسة (على أنها مرحلة الـ Looking-Glass) لكنها لم تُنشر في مجلة *International Journal of Psychoanalysis*. أما نسخة البحث المنقحة والأكثر انتشارًا فجرى تقديمها في زيوريخ في عام ١٩٤٩، وهي منشورة في: Jacques Lacan, *Ecrits: A Selection* (New York: Norton, 1977).

يعيدنا لاكان إلى مناقشة هيغل. فـ «مرحلة المرآة» تأثر بمشاركة لاكان في محاضرات كوجيف عن هيغل. وكان كوجيف ولاكان قد قررا في عام ١٩٣٦ التعاون في مشروع عنوانه «هيغل وفرويد: محاولة تفسير مقارَن». بيد أن المشروع لم ينطلق. ويشير ديفيد ماسي إلى أن إعادة قراءة كوجيف بعد قراءة لاكان هي «تجربة صدمة الاعتراف، إحساس غير مريح حقًا بأنك رأيت هذا من قبل»:

David Macey, *Lacan in Context* (London: Verso, 1988).

إن مرجعية كوجيف ـ هيغل هي «عنصر مركزي» في مقالة لاكان «La Famille» عندما يعزو لاكان إلى هيغل مفهوم «أن الفرد الذي لا يناضل من أجل الاعتراف لن يصبح قط شخصية قبل أن يموت». وهذه الفكرة مركزية لاعتماد فانون رأي هيغل في كتاب جلد أسود، حيث يقول، مقتبسًا هيغل إن الشخص الذي لم يجازف بحياته «لم يحقق حقيقةَ الاعتراف بوصفه وعيًا ذاتيًا مستقلًا» (*BS*, 219). وفي حين أن فانون يجد في إعادة الاشتغال على ديالكتيك التبادلية الخاص بهيغل إمكانية لـ «فتح الباب أمام كل وعي»، فإن لاكان، من جهة أخرى، يمنح هيغل الفضل في تقديم «قانون حديدي لزماننا»:

«Aggressivity in Psychoanalysis» (1948) in: Lacan, p. 26.

ويضيف مقتفيًا أثر كوجيف أنه «من الصراع بين السيد والعبد يستنتج العملية التاريخية الذاتية والموضوعية بكاملها». وفي حين أن فانون قد يوافق على أن الحرية الحقيقية كانت تنشأ من وعي غياب الحرية، فإنه لم يكن سعيدًا أن يترك الأمر عند هذا الحدّ. ويدّعي فانون أن كتاب جلد أسود هو مرآة، وليس مرحلة مرآة؛ إن التعليق المُجزّأ الواضح لديه «بنية تحتية تقدمية» في ظل الحاجة إلى تغيير اجتماعي.

الأنثروبولوجيا، أمثال مالينوفسكي (Malinowski)، كان أتباع الفرويدية يقومون ببساطة بتحويل مستوى التجريد من خلال النظر إلى أيٍّ من الأدوار الاجتماعية يعبِّر عن البنية المثلثة الأضلاع التي يكونها الطفل، والموضوع الطبيعي للطفل، وحامل القانون. فانون يشير إلى هذا السجال (BS, 152)، لكنه يجد النقاشات مركزية العِرْق لأن علماء الأعراق غالبًا ما يُسقِطون عُقَد حضاراتهم نفسها على الشعب الذي يدرسونه. و«بوضع دراسات علماء الأعراق جانبًا»، فإنه يؤكد أنه سيكون من الصعب العثور على عصاب أوديبي في الأنتيل (BS, 152). فالعصاب ليس عنصرًا أساسيًا في الواقع الإنساني، لكنه مثل «كل مظهر، كل مذهب قبْلي فاعل في مارتينيكي هو نتاج وضعه الثقافي» (BS, 151-152).

ليس العصاب ولا عقدة أوديب هما العنصران الأساسيان للحقيقة الإنسانية، لكن مغادرة فانون لكلٍّ من فرويد ولاكان لا تقوم على أساس مبدأ النسبية الثقافية. ذلك أن نظرته الفينومينولوجية إلى الثقافة، كما تنعكس في التجربة المعاشة، هي التي تؤكد نقده عقدة أوديب. إن الكلام على العصاب يعني الكلام على حالة ثقافية معينة يمكن تغييرها. وبإثارة فانون التساؤل بشأن شمولية عقدة أوديب فإنه لا يتخلى عن فائدة استعمال التحليل النفسي الفردي، لكن الكلام على العصاب في مجتمع مستعمَر مع إغفال السياق الاجتماعي سيكون تضليلًا فظيعًا. ويستمد فانون انتقاده عقدة أوديب من «تصميمه على السيكولوجيا الإنسانية في إطار الإحداثيات الاجتماعية - التاريخية الجوهرية»، وهكذا، لا مكان للمنظورات السيكولوجية في مفهوم فانون للثقافة والشخصية[٣].

إن عصاب المرأة البيضاء الكولونيالية، انجذابها نحو شخص من السكان الأصليين ونفورها منه، يبدو في توافق مع الأهمية التي يوليها لاكان لانحطاط صورة الأب. ففي رواية دوريس ليسينغ (Doris Lessing) المعنونة (العشب يغنّي) (*The Grass is Singing*) (الصادرة في عام ١٩٥٠) التي تدور أحداثها في جنوب أفريقيا، يرتبط «جنون» ماري تيرنر أساسًا بأبيها المدمن الكحول وبزوجها الأحمق. أليس شعورها بالذنب تعبيرًا عن فانتازيا عدوانية طفولية؟ ومع ذلك،

(٣) Hussein A. Bulhan, *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression* (New York: Plenum Press, 1985), p. 73.

يصبح شعورها بالذنب وفعل الأخطاء مجدولًا بصورة المواطن الأصلي. المواطن الأصلي الذي تضربه، الرجل القوي المفتول العضلات الذي يصبح عبد منزلها، والذي يقترب منها رويدًا رويدًا كلما ابتعد زوجها منها أكثر، هو الآخر الحقيقي وموضوع الرغبة. مرة أخرى، يرفض فانون النظرة الفرويدية الكلاسيكية:

«هذه هي نظرتي إلى المسألة (...) في هذه المرحلة (بين الخمسة والتسعة أعوام)، الأب، وقد غدا الآن قطب الليبيدو عندها، يرفض على نحو ما أن يتبنى العدوان الذي يطلبه منه الشعور الباطني للفتاة الصغيرة. عند هذه النقطة، وفي غياب الدعم لهذا العدوان الهائم على وجهه فإنه يتطلب تشغيلًا. وبما أن الفتاة هي في عمر يبدأ الطفل عنده في دخول الفولكلور والثقافة وفق مسالك نعرفها، فإن الأسود يصبح المستودع المحتوم لهذا العدوان» (*BS*, 179).

في حاشية بشأن عقدة أوديب، يضيف فانون القول إن «المحللين النفسيين سيترددون في مشاطرتي هذا الرأي، «خصوصًا» لاكان [الذي] يتحدث عن «وفرة» عقدة أوديب». وكما في الإحالات الأخرى إلى لاكان، يضيف فانون فورًا سياقًا اجتماعيًا وتاريخيًا لإشكالية الأمة والأسرة، هذه المرة: «إن انهيار القيم الأخلاقية في فرنسا بعد الحرب كان ربما نتيجة الهزيمة التي مُني بها الوجود الأخلاقي الذي كانت تمثله الأمة. إننا نعرف ما يمكن أن تنتجه مثل هذه الصدمة على المستوى الأسري» (*BS*, 152 n14). وينتقل تحليل فانون القائم على التشخيص الاجتماعي من الأسرة، الوحدة الأساسية للتحليل النفسي، إلى الوضع الاجتماعي الأوسع. إن العائلة تقوم بدور مركزي في تنشئة الطفل في إطار مجتمع. والأب مسؤول اجتماعيًا عن الطفل وهو الذي يُلام، إن شئتم، على سلوك الطفل. إن الطفل «الطبيعي» الذي ينشأ في كنف أسرة «طبيعية» سيغدو شابًا بالغًا «طبيعيًا». ويضيف فانون حاشية كي يهدئ الشكوكيين لاستعماله كلمة طبيعي، لكن لدى الاتصال بالمجتمع الأبيض يقع انشقاق. فسيكون على الأسود الذي يذهب إلى أوروبا أن يختار بين العائلة والمجتمع. وسيكون على المرء أن يواجَه بالرفض: «وبتعبير آخر، فإن الفرد الذي يتسلق إلى مجتمع ـ أبيض ومتحضر ـ يميل إلى رفض أسرته ـ السوداء الهمجية ـ على أجنحة الخيال (....) البنية الأسرية يلقى بها إلى الوراء إلى الـ«هذا» [ذلك

الجانب اللاشعوري من النفس الذي يُعتبر مصدر الطاقة البهيمية]» ((BS, 149)؛ والتشديد من جانبنا). وفي الواقع، «حيث إن الدراما العنصرية يتم عرضها في العلن، ليس لدى الرجل الأسود وقت «لجعلها لاوعيًا» (...) إن عقدة النقص أو التفوق لدى الأسود أو شعوره بالمساواة هما في إطار الوعي» (BS, 150). وإذا كان فانون يعتقد فعلًا أن بإمكان التحليل النفسي أن يساعد في العصاب الفردي في مجتمع «طبيعي»، فإن منهجيته الإكلينيكية/ السريرية كانت معالجة اجتماعية، بتأكيدها العلاقات بالبيئة وبين الأشخاص، وكان نقده الجذري للمجتمع يعني أن السياق الاجتماعي للعلاقات الإنسانية كان يمثّل تحديًا ثابتًا للنظرية.

في الأمثلة المارتينيكية التي جرت مناقشتها في كتاب جلد أسود، تكون عقدة الاتكالية نتيجة إحساس تاريخي بالنقص. ويخلق رد الفعل عليه سلوكًا عصابيًا، لكن جذوره اجتماعية وثقافية، وليست فردية. وبالتالي، فإن فانون وجد صلة بتركيز آدلر على المنشأ الاجتماعي للعصاب، وكرّس له فقرة من فصل «الأسود والاعتراف»[٤]. وكان آدلر قد ركّز على النقص، والتعويض، والسعي وراء التفوق، وكذلك على الشعور الاجتماعي وكوكبة الأقرباء. وبتطبيق فانون علم النفس الفردي الآدلري على الأنتيل، تبدو استنتاجاته للوهلة الأولى متوافقة مع نظرية آدلر:

«السود محط مقارنة. هناك الحقيقة الأولى. إنهم محط مقارنة (...) ليس لدى الأنتيليين قيم متأصلة خاصة بهم، فوجودهم متوقف دائمًا على حضور الآخر (...) ويتسم الأنتيلي برغبته في السيطرة على الآخر (...) كل ما يفعله الأنتيلي يفعله من أجل الآخر» (BS, 211-212).

غير أنه حالما يُخضع فانون المقارنة والمنافسة على مذهب آدلر، «الأنا أعظم من الآخر»، للسيطرة العرقية، فإن شيئًا آخر يحدث. يصبح البياض متساميًا. وكما اليهودي لدى سارتر، يكون الأسود اتكاليًا وليس من أجل ذاته. الأسود ليس أسود إلا في ما يتعلق بالأبيض. الأسود هو غير أبيض، لكن الأبيض ليس غير أسود. وبالنسبة إلى الأنتيلي تصبح الصيغة كالتالي:

---

(٤) يبدو أن «Feeling of Inferiority and the Striving for Recognition» كان لها تأثير كبير بصورة خاصة: Alfred Adler, *Understanding Human Nature* (New York: Fawcett, 1956).

«أنا» تختلف عن الآخر

في وضع الأنتيل، تتغلب فكرة ثالثة على فكرة المقارنة لدى آدلر. لأن ما هو موضع نقاش ليس فردًا أنتيليًا بل جميع الأنتيليين، والقصة المسيطرة ليست شخصية بل اجتماعية. وهكذا، فإن «المجتمع الأنتيلي هو مجتمع عصابي، مجتمع «مقارنة». وبالتالي فإننا نضطر للعودة من الفرد إلى البنية الاجتماعية». ويتصدر المناقشةَ تحليلُ فانون القائم على التشخيص الاجتماعي. كان آدلر قد أدخل الواقع الاجتماعي في تحليله لـ«الإفراط في التعويض» لكن أساس هذا التحليل كان لا يزال في فكرة الـ«أناوات» المنفصلة والمتميزة. وكان خطأه يتمثل في اتخاذه الفرد الأوروبي نموذجًا وتقديمه إياه على أنه شامل. وخلافًا لذلك، فإن المستعمَر، في الوضع الكولونيالي، يكون محدَّدًا ومحوَّلًا إلى موضوع من الخارج بصورة كاملة وأحادية الجانب. في مجتمع مستعمَر أو عنصري، يتعين وضع العصاب الفردي في سياق اجتماعي محدّد.

إن نقد فانون لاستكناه مصدر عقدة النقص في الشعور الباطني ليس مجرد تكرار لوجهة نظر بعض أطباء النفس الإثنويين القائلين إن التفريق بين الوعي والشعور الباطني لا يوجد لدى الأفارقة. وجهة نظر فانون تتعلق بالمجتمع الاستعماري، متوقّعة ديالكتيك الأسود والأبيض، حيث تُعرض الدراما العرقية كما قَرْح مفتوح. وخلافًا للفرد الأوروبي، يكون جذر المرض بالنسبة إلى الطفل الأسود «الطبيعي» جذرًا اجتماعيًا يوجده «الاتصال بعالم البيض» ويُعرض على المكشوف. وبتعبير آخر، الحالة الطبيعية لا وجود لها. وعليه فإن منهجيات التحليل النفسي التي تعتبر الكولونيالية حالة طبيعية ليست على خطأ فحسب، بل هي خطرة.

مع أن فانون اتخذ موقفًا نقديًا تجاه اللاوعي في إحدى الدراسات بشأن الأنتيليين، فإنه كان يرغب في اعتماد مفهوم [كارل] يونغ (Jung) الخاص بـ«العقل الباطن الجماعي»، الذي كان أوروبيًا من وجهة نظر الأنتيليين. فالأنتيلي، إذ يتبنى وجهة نظر الآخر المانوية، يصبح مشاركًا في الوعي الباطن الجماعي نفسه الذي يتبناه الأوروبي. ولا يقف الأنتيليون عند حد محاكاة الوعي الباطن الجماعي

لدى الأوروبيين، بـل يتبنونه على أنه عقلهـم الباطن هم. والرغبـات مدعاة العار التي تُسـقَط على السـود، والتي تكمن في أعمق أعماق العقـل الباطن الأوروبي، يجب كبتها بصورة مزدوجة. وبالتالي يتصور الأنتيليون أنفسهم بأنهم بيض البشرة ويتصورون العالم معاديًا للسود (Nègrophobe) (*BS*, 191).

يعكس المارتينيكي صورة التذويت اللاواعي للأوروبي على مستوى يكاد يكون واعيًا. ففكرة السـواد بوصفه شـرًا، همجيًا، سيئًا، أعضاء جنسية، فاسقًا، اتصالًا جنسيًا غير شـرعي، وغيرهـا، لا تحتاج، فـي الواقع، إلى اتصال مباشـر بالشـعب الأوروبي، بل بالثقافـة الأوروبية فحسـب. وتماثل الأنتيلـي بالكينونة الفرنسية (وبالتالي بالبياض) هو معيّن ثقافيًا. بيد أن هذا التماثل السهل بالكينونة الفرنسـية فـي الأنتيـل يغـدو إشـكاليًا فـي فرنسـا. فـي الأنتيـل يتماثل الشـاب المارتينيكـي بطـرزان ضـد الأفارقة. أما في المسـرح فـي أوروبا فـإن الجمهور الأبيض يماثـل المارتينيكي بالهمجي الذي يشـاهده على الشاشـة. إنهم سـود، لكن ما الذي يحتاجون إليه غير ذلك كي يصيروا معروفين[٥].

في دراسـةٍ بشـأن الوعي الجماعي الأوروبي، من خـلال ردود الفعل على كلمة «زنجي» (بعد أن أُدخلت بين عشرين كلمةً أخرى)، وجد فانون أنها كانت تُربط بالقضيب الذكري والقوة واللاعب الرياضي والملاكم والقوات السـنغالية وعلم الأحياء والهمجي والحيوان والشـيطان والخطيئة. ويرمز الأسود، في نظر الأوروبـي، إلـى «الجانـب المعتـم مـن الـروح» حيـث يجـري كل شـيء على المسـتوى التناسـلي (*BS*, 157, 190). هـذه الهلوسـة هي نتيجـة النظـرة المحدِّقة العنصرية، الإسـقاط المحض الـذي يقوم به الآخر. فالمجتمـع الأوروبي يوجد الأسـود، وبالتالي تصبح الفوبيا (الرهاب) هي فوبيا الأسود. ويضطر فانون إلى قول: «إن الموقف هو الذي يسـعى وراء سـياق وليس السـياق هـو الذي يخلق الموقف». الأسـود تناسـلي وليـس إنسـانيًا بالكامـل (*BS*, 180): «إذا كانت بنيته النفسية ضعيفة، يلاحظ المرء انهيارًا للـ«أنا». يكف الرجل الأسود عن التصرف

---

(٥) يضحك المارتينيكي عندما يشاهد في جزر الأنتيل فيلمًا وثائقيًا عن أفريقيا، لكنه يُشل عندما يشاهد الفيلم في فرنسا: «هناك، لم يعد له أمل في الفرار: فهو مارتينيكي وبوشمان وزولو دفعة واحدة» (انظر: *BS*, 152, n15). ويَخْبُر الأنتيلي في فرنسا صدمة نفسية عميقة. فالبنية الداخلية «العالمه» ـ الذي تشكّل بفعل تذويت العقل الباطن الجمعي لأوروبا ـ لا شقيق لها فتتحول بالتالي إلى يباب.

على أنه شخص فاعل. فهدف سلوكه سيكون الآخر (متنكرًا في هيئة الرجل الأبيض)، لأن الآخر وحده هو الذي يمكن أن يعطيه قيمة» (BS, 154).

إن كتاب جلد أسود هو، في جزء منه، [دراسة في] علم نفس الكولونيالية، شأنه شأن كتاب أوكتاف مانوني *Prospero and Caliban* (المنشور في عام ١٩٥٠): وبتعبير فانون، فإن «الأسود المستعبَد بنقصه، والأبيض المستعبِد بتفوقه يسلكان سلوكًا متشابهًا طبقًا لتوجّه عصابي». لكن المشكلة لا تتعدى كونها «قريبة» من نوع عصابي استحواذي لأنها متعلقة بالوضع بصورة كاملة. فأيًا كان الفعل الذي يقوم به الأسود يوجد اغتراب. إن الأسود مطوق بالأسوار، وبالتالي فإن موقف الأسود إزاء الأبيض أو إزاء الأسود «غالبًا ما يكون بصورة شبه كاملة كوكبة من هذيان الحمّى، كثيرًا ما يحاذي منطقة الحالة المرضية» (BS, 60). وفي النهاية تكون نظرية التحليل النفسي قاصرة. لم يكن فرويد وآدلر ويونغ يفكرون في السود وهم يُجرون أبحاثهم. ويضيف فانون أنهم «كانوا محقّين تمامًا في ألّا يفعلوا ذلك». لكنهم كانوا على خطأ في أن يعمموا حججهم على أوضاع محددة ثقافيًا. في مركز «العقل الباطن» الذي قال به يونغ في ما عنى الحضارة الأوروبية كان قلب العتمة، بحسب تعبير جوزيف كونراد الأكثر شيوعًا، «الهمجي غير المتحضر، الأسود الذي يهجع داخل جميع البيض» (BS, 187)[٦]. قد لا يكون يونغ فكّر في السود، لكنه زعم أنه قد وجد النموذج الأصلي للغرائز السيئة في شعوب غير متحضرة. وانطلاقًا من الموقف المانوي القائل إن العادات الجيدة = الحضارة، قام فانون باستخلاص العادات السيئة لدى «الهمجيين». لكن ليس ثمة، حقًا، شيء يوصف بأنه بنية نفسية غير متحضرة. وفكرة يونغ عن غير المتحضر هي ناتج وجهة نظر مانوية أوروبية. ويونغ ضلّل نفسه، باختلاط الغريزة والعادة لديه؛ ذلك بأن ما يسمى الشعب غير المتحضر سبق أن خبر اتصالًا صادمًا بالحضارة الأوروبية. وبدلًا من مجموعة من الجينات (المورِّثات)، يكون العقل الباطن الجماعي «مجرد أحكام

---

(٦) تقوم نظرية فرويد عن الحضارة الإنسانية على أساس مفهوم للتطور من المجتمع البدائي، يقول إن تطور العِرْق يلخِّص في تطور الفرد. والعنوان الفرعي في كتاب Totem and Taboo (الطوطم والتابو) الذي يحمل عنوان «Some Points of Agreement between the Mental Life of Savages and Neurotics» لا يقتصر على التصور المسبق لعلم النفس الاستعماري خلال فترة ما بين الحربين، بل هو يعبّر أيضًا عن فكرة الفساد الجنسي في صفوف «الهمجيين»، الذي يشكّل فقدانه التكلفة التي ستتكبدها الحضارة.

مسـبقة، أسـاطير، نزعات جماعية خاصـة بمجموعـة معينـة» (BS, 188). وبتعبير آخـر، إنه ثقافي، وبالتالي فإن أي شـخص ـ أيًا كان لون بشـرته ـ تنفّس عنصرية أوروبا و«تمثّـل الوعي الباطن الجماعـي لأوروبا تلك، لن يكـون بمقدوره، إذا وقف خارج نفسه، سوى أن يكره السود» (BS, 188).

تمامًـا كما أن العصاب ليس عنصرًا أساسـيًا فـي الحقيقة الإنسـانية، فإن عقدة أوديـب بالتالي هي ناتج لهيئـة اجتماعية محددة، هي الأسـرة البرجوازية الأوروبية، التـي يقـول فانون إنها تنتـج ٣٠ في المئـة من المصابيـن بالعصاب. وبإنـكار فانون لكـون عقدة أوديب تشـتغل في الأنتيل فهو يؤكد أن البنية الأسـرية ليسـت المصدر الرئيس للعصاب. ويتعين أن يكون المصدر ما قبل الأوديبية واجتماعيًا. المارتينيكي هو عصابي وليس عصابيًا. ويجـب على المرء، كي يفهم العصابي الأنتيلي، أن ينظر إلـى الحالة الاجتماعية التي يمكـن إضاءتها بتحليل للعصابييـن. فالمجتمع الأنتيلي عصابي لأنه مجتمـع مقارنة (BS, 213). وأسـاس هذا العصاب ثقافـي وليس طبيعيًا؛ وبتعبير آخر، فإن «الشخصية الأساسية» للأنتيلي متغيرة وليست ثابتة، وعقدة النقص في الأنتيل يجب، بالطبع، تناولها دائمًا في سياق اجتماعي.

أولًا: الحب الأصيل

> «الحب، عطاء النفس، المرحلة النهائية التي تسـمى باتفاق عمومي التوجّه الأخلاقي».
>
> Fanon, *Black Skin, White Masks*

> «ليـس لديكـم ما هو مشـترك مـع السـود. أنتم لسـتم سـودًا، أنتم (جِنطيّو البشرة بصورة مفرطة)».
>
> Fanon, *Black Skin, White Masks*

لا يوجـد الأنتيلـي إلا بعلاقتـه بالآخر، ذلك بأنـه فقط من خـلال المقارنة بالآخر، يُجعَل الأنتيلي شـرعيًا. هـل يمكن الأنتيلي أن يجـرب حبًا، المقصود: حب أصيل، يتمنـى للآخرين مـا يتمناه المرء لنفسـه؟ يرى فانون صيغة سـارتر للحـب بأنها «إحباط» وأحادية الجانب ونرجسـية. حب الآخر من أجل أن يرى المرء نفسـه في الآخر. ويريد فانـون أن ينظر في إمكانية وضـع مختلف يتم فيه

تطهير مشاعر النقص وعدم الكفاية. فالتبادلية تتطلب التقاء ندّين حيث لا يسمح المحبـوب للفانتازيات الطفوليـة بالتحول حقيقة. ما هي فانتازيات امرأة شـابة؟ الـزواج من رجل ثـري، العيش في قصـر، الذهاب إلـى حفلة راقصـة، وما إلى ذلك. في الأنتيل، هذه الفانتازيات يتوسطها السعي وراء البياض.

يعبِّـر كتـاب مايوتـي كابيشـيا (Mayotte Capecia) **أنـا مارتينيكيـة** (*Je suis Martiniquaise*) عـن هذه الأمنيـة في التحوّل بيضـاءَ. والكتاب، بحسـب فانون، هو تعبيـر عصابي عـن عقدة النقص التي يتسـم بها المجتمـع الأنتيلـي[٧]. ومع أن هذا المجتمع عصابي، فإن المارتينيكي عصابي وليس عصابيًا، مايوتي كابيشـيا عصابية مارتينيكيـة. ولا يمكـن المـرء أن يكون متأكـدًا مـن أن عصابها مجرد نتيجـة للبنية الاجتماعيـة، لكـن البنيـة الاجتماعية هـي بالتأكيد عامل ضـروري. وتعبِّر كابيشـيا بصـورة كاملة عـن المانويـة الاقتصادية للمجتمـع الأنتيلـي. يصبح المـرء ثريًا من خلال البياض، ويكون المرء أبيضَ فوق مستوى مالي معين[٨]. والقيمة التي تعطيها كابيشـيا للبيـاض ـ بجمالـه وذكائـه ـ تعبِّر عن الحلـم الشـائع فـي المارتينيك عن التوصل إلى الخلاص من خلال «التحول أبيضَ/ بيضاءَ بطريقة سـحرية» (*BS*, 44). فالبياض يعني العيش فوق الربوة التي تسيطر على المدينة ودخول المجتمع الراقي، يعنـي أنك قد نجحـت. وهكذا فإن الحب «يقـع خارج نطاق قدرة مايوتي كابيشـيا كلهـا في جميع الشـعوب» التي لا تكتشـف وجودها سـوى في الامتـلاك. إنهن لا يعشـن على الامتعاض فقط بل على كره الذات أيضًـا. ويقتبس فانون من قصة عبد الله سـاجي (Abdoulaye Sadji) المعنونة «نيني» *Nini* (حيث تدور الأحداث في سـان لويس، السنغال)[٩] ما يؤكد الفكرة: «إن الحلم العظيم الذي يراود كلاً منهن هو أن تكون عروسًا لرجل أبيض من أوروبا» (مقتبسة في *BS*, 57).

---

(٧) حاز الكتاب «الجائزة الكبرى للأدب الأنتيلي» في عام ١٩٨٤ (كانت هيئة التحكيم مؤلفة من ثلاثة عشر رجلًا فرنسيًا!). انظر: T. Denean Sharpley-Whiting, *Frantz Fanon: Conflicts and Feminisms* (Lanham: Rowman And Littlefield, 1998), ch. 2.

(٨) تتكرر هذه الصياغة في كتاب معذبو الأرض *The Wretched*، مع توسيع الفكرة الماركسيانية بشأن البنية التحتية والبنية الفوقية. «أنتَ ثري لأنك أبيض، أنت أبيض لأنك ثري» (*WE*, 40).

(٩) كانت جزيرة سان لويس، الواقعة في نهر السنغال، تتباهى بوجود عدد كبير من الأوروبيين في القرن التاسع عشر. وخلال هذه الفترة، كانت نساء الوولوف والليبو يحظين باستقلال ذاتي ملحوظ لأنهن يتاجرن مع الرجال الأوروبيين، ما أسفر عن التساكن ونسل من «المولاتو».

إن القيمة ترتبط بجلد مفروك ومُشعّ. ليس ثمة شيء إلا الملامح الأنموطية الظاهرة. عندما كانت كابيشيا طفلة، حاولت أن تجعل البيض سودًا. وفشلت تلك التجربة. وحاولت عندما أصبحت يافعة أن تبيّض جسدها وعقلها. ولم يكن من باب المصادفة أنها أصبحت صاحبةَ مغسلةٍ ذائعة الصيت بسبب نظافة وبياض الملابس عندها. ها هي كابيشيا تبيّن حقيقة اجتماعية تعرفها كل امرأة أنتيلية، وهي تبييض العرق.

«أتمنى أن يتم الاعتراف بي لا بصفتي سوداء بل بيضاء. والآن ـ وهذا شكل من أشكال الاعتراف لم يكن هيغل قد تصوره ـ مَن يمكن أن يفعل لي ذلك سوى امرأة بيضاء» (BS, 63). بالنسبة إلى الرجل الأسود الذي تذوّت عقدة النقص، ثمة مخرج ظاهري، «الزواج من ثقافة بيضاء، جمال أبيض، بياض أبيض» (BS, 63). بمضاجعة الرجل الأسود امرأةً بيضاء، بمداعبته ثدييها الأبيضين، يكون قد عانق الحضارة البيضاء، أو هذا ما يبدو. ونتيجة عقدة النقص، تعبّر العلاقات الاغترابية بين رجل أسود وامرأة بيضاء عن نوع آخر من العصاب ناجم عن النظرة المحدِّقة العنصرية وحقائقها الاجتماعية ـ الاقتصادية. ليس ثمة شيء في منزلة عصاب أسود، لكن ذلك لا يعني أن لا وجود لعصابيين سود يعبّرون في سياق بيئة معادية للسود عن تلك العنصرية في رُهاب معادٍ للسود بصورة متطرفة. وفي رد فعله على العنصرية يصبح الأسود «ذو رد الفعل» عنصريًا[١٠]. ويحلل فانون هذا السلوك في عمل الروائي الحائز جائزةً، ريني ماران. وبدلًا من فرويد أو يونغ أو آدلر أو لاكان، يجد فانون أن نظرية التحليل النفسي الأكثر فائدة هي نظرية جيرمين غويكس (Germaine Guex) الخاصة بـ«عصاب التخلّي» ما قبل الأوديبي. ماران يمثّل الأسود المتطور والمتحضر. وعلى السود المتمثّلين، كي يصبحوا متحضرين، أن ينأوا بأنفسهم عن السواد. لكن الأسود ليس متمثلًا دائمًا. فيكتفي ماران بنوع من التمثل البديل من خلال الأدب. ويجد مخرجًا ثقافيًا. لكن، خلافًا لليهودي، فإن التحول إلى الثقافة ليس متيسرًا للأسود.

يتلاءم جان فينوز (Jean Veneuse) تمامًا مع فكرة غويكس بشأن عصاب

---

(١٠) هذه «الظاهرة الارتكاسية» ليست خاصة بالسود. ويقتبس فانون محاججة سارتر الواردة في كتاب (*The Anti-Semite and the Jew*) (معاداة السامية واليهودي) (BS, 182) القائلة إن اليهودي من أجل أن يردّ على معاداة السامية، يصبح هو معاديًا للسامية.

التخلـي. فالمرارة والغيـظ وكره الذات وتبخيـس قيمة الذات وعـدم اليقين بها، كلهـا يعبِّر عنهـا خوف فينوز مـن أن يُحبّ. لمـاذا؟ «لأنني ذات مـرة، قبل وقت طويـل، حاولـت أن أُقيم علاقة بموضـوع وتم التخلـي عنـي» (BS, 75). وبما أنه يرفض نفسـه فهو على اسـتعداد لتلقي الرفض من الآخر. إن المتطور يبحث عن الاعتراف لـدى الأبيض. فـي رواية جان فينوز التـي يراها فانون في منزلة سـيرة ذاتية، تحبه امرأة بيضاء. وهو لا يسـتطيع أن يصدّق ذلك. فنراه يطالب باستمرار ببراهيـن على حبها، وهو حب لا يسـتطيع أن يفهمه. ويتسـاءل: كيف يمكنها أن تحـب رجلًا أسـود؟ هل تحبه حقًـا؟ لا، هي لا تحبـه إلا لأنه أسـود. يقول لها: «أخبريني، حبيبتي أندريه، علـى الرغم من لوني، هل توافقين على الزواج بي في ما لو طلبت منك ذلك؟» (BS, 77، والتشديد منا). ويتفق فانون مع غويكس بشأن وجود فزع من الـذات: «جان فينوز عصابـي، ولونه مجرد محاولة لتفسـير هدفه النفسـي. ولو لم يوجد هذا الاختلاف في الهدف، لكان قد اخترعه من لا شيء» (BS, 78-79). إن فينوز عصابي تصادف مع أنه أسـود. وباسـتعمال تفسير جيرمين غويكس، فإنه مصـاب بعصاب التخلي. إن كون غويكس لا تتحدث عن السـود فـي تحليلها هو أمر ملائـم بالمطلق. ومن جهة أخرى، فإن قـول جان فينوز «Un Homme pareil aux autres [إنسان شبيه بغيره من الناس] هو رياء، ومحاولة لجعل العلاقـات بين عرقيـن تعتمد على سـوء حال عضـوي» (BS, 80). إن جـان فينوز عصابي يعبر بصورة عرَضية عن الفوبيا من السـود، ويشـير بالتالـي إلى كيف أن مشـروع المتطور بكامله هو خرافة تقوم على أسـاس السـمو فوق فسـوق السود العضـوي. إن الخرافـة هي تذويت التقسـيم المانـوي الذي فرضـه الأوروبيون، والقائل إن على السود أن يرتفعوا بأنفسـهم إلى مستوى الرجل الأبيض، أو على الأقل أن يتقدمـوا وفق تراتبية الألـوان. وتجاوز هذه الخرافة يعني كشـفها، لكن ذلك ليس مجرد فعل عقلي: إنه يستوجب نضالًا، «إعادة هيكلة للعالم» (BS, 82).

يستمر تشـخيص فانون الاجتماعي في اسـتعمال نظريات التحليل النفسي واسـتمداد الآراء الثاقبـة منهـا، في حيـن أنه يحـوّل الانتبـاه من تركيـز التحليل النفسـي على الوعـي الباطن إلـى ما هـو حقيقـيٌّ فينومينولوجيًا، كمـا يظهر في التجربـة المعاشـة. إن جعـل البشـرة سـببًا لعقـدة النقص هـو عمليـة قريبة من العصاب لا يجعل السـود أنفسـهم دونيين بـل يُجعلوا كذلـك. وبتعبير آخر، إن تذويـت عقدة النقـص يعمل كمـا العصاب، لكـن أسـبابه اجتماعيـة واقتصادية وثقافية. إن فانون يريد أن يصل إلى ما تحت الجلد.

ثانيًا: خارج عيادة التحليل النفسي خاصتي: فانون ومانوني

«هـذا الكتاب يصـف الأوضـاع الكولونيالية بوصفها أساسًـا نتائجَ لسوء تفاهم، لعدم فهم متبادل».

Mannoni, *Prospero and Caliban*

«إن مانوني (...) لا يترك للملاغاسـي سـوى الاختيار بين الدونية والاتكالية».

Fanon, *Black Skin*

إن الفصـل الرابع مـن كتاب جلد أسـود الذي يحمل عنوان «ما يسـمى عقدة الاتكالية الخاصة بالشعوب المستعمَرة» هو نقد لكتاب أوكتاف مانوني (علـم نفـس الكولونياليـة) *Psychologie de la Colonisation* ـ المترجـم إلـى الإنكليزية تحت عنوان *Prospero and Caliban: Psychology of Colonization*[11]. ورفـض مانونـي إمـكان اسـتقلال الأفارقـة، شـاجبًا التظاهـرات المعاديـة للاستعمار التي جرت في مدغشـقر في عام ١٩٤٧ باعتبارها عملًا لاعقلانيًا قامت به نفسـية جـرى التخلي عنهـا. والكتاب، فـي الواقع، يضـم كثيراً مما يمكـن أن يقال عن نفسـية مانوني. ففـي أثناء كتابتـه ادعى مانونـي أنه معنيّ بتكوينه النفسـي الخاص أكثر مما هو معني بـ«التكوين النفسـي للأشـخاص موضـوع الملاحظـة» الذين، كمـا قال «كانـوا يمثّلون مشـكلة أقـل تعقيدًا». وزعم أن خبراته في مدغشقر هي التي عالجت عصابه الاستحواذي[12]. وأن هذا الفهم للـذات هو الذي كان «التمهيد الجوهري للأبحاث كلها في مجال شؤون الاستعمار الكولونيالي»[13].

---

(١١) Octave Mannoni, *Prospero and Caliban: The Psychology of Colonization*, trans. from *Psychologie de la colonisation* by Pamela Powesland (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999).

(١٢) انظر: Elisabeth Roudinesco, *Jaques Lacan and Company: A History of Psychoanalysis in France 1925-1985* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), p. 234.

(١٣) Mannoni, pp. 5 and 3.

كان مانوني قد عمل بين عامي ١٩٢٥ و ١٩٤٥ في مدغشقر بوصفه عالم إثنولوجيا ومديرًا عامًا لمصلحة الإعلام (وغالبًا ما كان يقوم بالوظيفتين في آنٍ واحد). وبعد أن أمضى عامين في باريس توقّف عن أبحاثه في التحليل النفسي وعن التحليل الذي كان يقوم به مع جاك لاكان وعاد إلى مدغشقر. وتصادفت عودته مع ثورة معادية للاستعمار أسفرت عن مجزرة وحشية ارتكبتها القوات الفرنسية، ذهب ضحيتها مئة ألف ملاغاسي. في ما عنى مانوني، كشفت هذه الثورة نقابًا، وكما قال، «إن ضوءًا باهرًا قد مكّن المرء من التثبت من سلسلة من الحدوس لم يكن ليجرأ على الاعتقاد بها»[١٤]. وجرى تطوير سلسلة الحدوس هذه إلى علم نفس خاص بالاستعمار الكولونيالي يمكنه تفسير حياة الملاغاسيين وديناميات الثورة. وباختصار، كانت أطروحته هي أن المستعمِر أفرط في التعويض عن عقدة نقص جاءت نتيجة مشاعر التخلي، وأن المستعمَر الغاطس في عقدة تبعية كان يميل إلى مشاعر التخلي عنه من جانب شخصية الأب الكولونيالي[١٥].

رحّب فانون بمحاولة مانوني فهم الاستعمار الكولونيالي من منظور التحليل النفسي. فهو هنا إزاء رجل في المجال نفسه الذي هو فيه، وأثارت مقالاته القليلة شهية فانون. وكان الشيء الآسر والجديد بصورة خاصة هو أن سلوك المستعمِر والمستعمَر أصبح يخضع لأبحاث التحليل النفسي، وأن التفكير فيه أصبح في إطار عصاب التخلي. بيد أن فانون خاب أمله عندما

---

(١٤) Mannoni, p. 6.

(١٥) لم يكن مانوني الشخص الوحيد الذي كان يعتبر التجارب الاستعمارية الأفريقية علاجية. ففي حالة لورد لوغارد (Lord Lugard) كانت قصة الحب الفاشلة هي التي حركت مغامرته الكولونيالية الأفريقية. فقد ترك الجيش (الذي كان يفكر أنه أفضل مكان له) وحاول أن يطفئ رغبته المشتعلة في أن يصبح رجل إطفاء. لكنه عندما رأى زنجبار على خريطة قرر تغيير وجهته إليها. ومع أنه حُرِم فرصة الانضمام إلى الحملة الإيطالية لغزو إثيوبيا، حالفه الحظ عندما اطّلع بالمصادفة على كتاب رايدر هاغارد (Rider Haggard) (*The Witch's Head*).

إن البطل «الذي عاكسه الحب»، يسعى إلى المغامرة في أفريقيا الوسطى، ويتكلم مباشرة إلى لوغارد. وبعد أن قرأ الكتاب على متن القارب الذي يتوجه به إلى زنجبار وهو يشعر أن الجنون يمسه، تخلى لوغارد عن الدين و«تعارك مع تدمير الذات»، كما يكتب مؤلف سيرته مارغري بيرهام: «وصل لوغارد إلى مشهد مغامرته الأفريقية الأولى»، انظر: Margery Perham, *Lugard* (London: Collis, 1960), p. 105,

ويمكن أن يكون لوغارد، من وجهة نظر مانوني، مثالًا رائعًا على نوع من عقدة النقص.

نُشر الكتاب. فالأفكار التي بدت أنها متشابهة كانت تقوم على أساس مفاهيم مختلفة تمام الاختلاف بشأن الذاتية، وتحليلات مختلفة للغاية بشأن جذور الاستعمار والتمييز العنصري، وأفكار مختلفة للغاية بشأن ما يكوّن الكينونة والوجود.

حاجج فانون أن التبعية كانت نتيجة الحكم الاستعماري وهي ليست أنطولوجيا للوجود الإنساني، في حين كان مانوني يعتقد أن هذا الاستعمار يجسد وجود الملاغاسي بحد ذاته. وبحسب مانوني، فإن الأوروبي سرعان ما أصبح محترمًا لدى الملاغاسي بوصفه سلفًا، واحتل تلك المكانة في الواقع. ولم يصبح المستعمَرون اتكاليين لأنهم استُعمِروا، بل تم استعمارهم لأنهم اتكاليون. وحاجج مانوني أن الملاغاسي في الواقع «كان من دون وعي منه يتوقع، بل يتمنى» مثل هذا التطور: «لا يمكن استعمار جميع الشعوب؛ بل تلك الشعوب فقط التي تخبُر هذه **الحاجة**»[١٦]. فشعر فانون أن مانوني قد قلب كل شيء رأسًا على عقب.

بحسب مانوني، إن الاستعمار الكولونيالي الأوروبي يطْلق، ولا يخلق، النفسيات المختلفة للمستعمِر والمستعمَر. وهذه النماذج الأصلية تجد شخصياتها الحقيقية في المستعمرات، حيث يقع كل واحد بصورة تدعو إلى الدهشة في المكان المخصص له. ويضيف فانون القول ساخرًا «من الواضح أن الرجل الأبيض يتصرف في طاعة عقدة سلطة، عقدة قيادة، في حين أن الملاغاسي يطيع عقدة التبعية. والجميع راضون» (*BS*, 99). ويصر فانون على أن ما نسيه مانوني هو واقع الملاغاسي المعاش. ويكرر فانون هذا القول مرة تلو المرة، حتى لو كان يعرف القليل عن تفصيلات الحياة اليومية ويستخدم شاعرَ زنوجةٍ مارتينيكيًا لوصف الواقع. التجربة المعاشة ليست عنده معرفة إمبيريقية (عملية) مفصّلة، وكان سيزار هو الذي أمدّ فانون بالتعبيرات الأكثر قوة عن التجربة المعاشة المتجسدة في نزع العنصرية للإنسانية والفقر المدقع في المستعمرات.

بحسب فانون، إن التجربة المعاشة هي أبعد ما تكون عن الأنانية المفرطة، كما أن الملاغاسيين ليسوا «مقفولًا عليهم» في عادات خاصة بهم. فالثقافة تمر

---

(١٦) Mannoni, pp. 86 and 85.

دائمًا في عملية اختراع أو إعادة اختراع. لكن النظام الاستعماري هو الذي يحاول أن يجعلهم خاملين. وهكذا لم يعد الملاغاسيون ملاغاسيين منذ المذبحة بحق الأبرياء التي ارتكبها الجنرال غالييني (Gallieni) في عام ١٩٠٥ (*BS*, 94). فحملة غالييني اعترضت سبيل حياة الملاغاسيين وثقافتهم؛ وأقفلت عليها؛ وحاولت من ثم أن تُحَجِّرها في أشكال من العادات والحكم المحلي:

«ما نسيه السيد مانوني هو أن الملاغاسي لم يعد يوجد وحيدًا؛ نسي أن الملاغاسي يوجد مع الأوروبي. فوصول الرجل الأبيض إلى مدغشقر لم يحطّم آفاقها فحسب، بل وميكانيزماتها النفسية أيضًا. وكما أشار الجميع، فإن الآخر للرجل الأسود ليس الأسود بل الرجل الأبيض» (*BS*, 97).

يقول مانوني إذًا بالمركزية الأوروبية بلا خجل. فتطور أوروبا يفسر الثقافات غير الأوروبية، ويمكن فهم انسجام الملاغاسيين مع مستوى الاتكالية الإقطاعي، بوجود ما يشبه الآباء على مدى الحياة في هيئة كبار السن والأسلاف. ولدى مواجهة الاستعمار، يحوّل الملاغاسيون اتكاليتهم إلى السيد المستعمِر الذي يغدو نوعًا من شخصية الأب. ومن جهة أخرى، فإن المستعمِرين، وقد تخلى عنهم آباؤهم هم أنفسهم، تسيطر عليهم عقدة نقص، ويصبحون في حاجة إلى السيطرة على السكان الأصليين. هذه الدينامية هي «سيكولوجيا الاستعمار الكولونيالي».

على الرغم من استعمال مانوني اقتباسات نادرة، فهو لم يستطع العثور على كلمة أخرى بديلة من بدائي «لأن البدائل من طراز «معزول» و«غير متطور» و«عتيق» و«جامد» و«متخلّف» ليست أفضل منها في واقع الأمر». كلها تعبِّر عن نموذج التطور الذي لا يمكنه الفرار منه. والتطور الخطّي من البدائية إلى التحضر بوصفه إعادة فهم لتطور الفرد من الاتكالية إلى الاستقلال يحدِّد بصورة مطلقة مشروعه النظري. وكان يُنظر إلى إجلال الأسلاف على أنه فعل «صبياني» للاحتماء من «مشاعر القلق إزاء الاضطهاد»[١٧].

إن تهدئة غالييني للجزيرة بأكملها التي لم تنتهِ حتى عام ١٩٠٥، اشتملت على اتخاذ جنود فرنسيين «زوجات موقتات». ومع أن مانوني على وعي بالجو

---

(١٧) Mannoni, pp. 22 and 34.

المشحون بالإثارة الجنسية والخواطر اللاواعية بشأن قدرة السود الجنسية، الشائعة بين الأوروبيين[١٨]، فهو لم يسأل قط عن سبب توجيه هذه الميول اللاواعية نحو الملاغاسيين. وعلاوة على ذلك، يزعم مانوني أن العلاقات بين الجنود و«زوجاتهم الموقتات» كانت «صحية»، ولم تكن مشوّهة بالعُقَد. ويضيف أن «ذلك لا يثبت سوى أن النزاعات العرقية تتطور بالتدريج ولا تنشب بصورة عفوية»[١٩]. وفي واقع الحال، فإن حملة التهدئة، جريمة قتل الفرنسيين للملاغاسيين والسيطرة عليهم، كانت موقعًا مثمرًا لتطور النزاعات العرقية بسرعة و«بصورة عفوية». يكتب فانون في جلد أسود «دعونا من المبالغة. عندما يذهب جندي من الجيش الفاتح إلى الفراش مع فتاة ملاغاسية، لم يكن لديه من دون شك أي ميْل لاحترام كيانها بوصفها شخصًا آخر (...) وحقيقة أن المستعمِرين في الجزائر يذهبون إلى الفراش مع خادمات منازل في عُمْر أربعة عشر عامًا لا تبرهن بأي حال على غياب النزاعات العرقية في الجزائر» (*BS*, 46 n5).

وفقًا لقول مانوني، فإن الملاغاسيين مُقفلٌ عليهم في عاداتهم الخاصة، ولا يصبحون ملاغاسيين إلا في علاقتهم بالرجل الأبيض. وفي صورة مناقضة، يعرض فانون الاستعمار الفرنسي بوصفه خط تقسيم مطلقًا. صدمة مطلقة لحياة السكان الأصليين. إن فقدان الهوية الملاغاسية هو نتيجة للاستعمار الكولونيالي الفرنسي. «بعد أن سُرقت منهم (...) كل قيمة، كل فردية»، يقال للملاغاسيين إنهم ليسوا بشرًا إلا بقدْر ما يتناغمون مع عالم البيض.

ثالثًا: مئة ألف قُتلوا في مجزرة

يفسر مانوني ثورة ١٩٤٧ بأنها رد فعل على تخلي السيد الكولونيالي البادي للعيان عن السكان الأصليين الاتكاليين، وكانت نتيجة للبرْلة الحكم الكولونيالي. ومانوني، إذ تجاهل ما كان يقوله الوطنيون الملاغاسيون، وتجاهل الأسباب العقلانية للثورة، كما لاحظ موريس بلوخ (Maurice Bloch) «كان يبحث بدلًا من

(١٨) Mannoni, p. 111 n1.

(١٩) Mannoni, p. 122.

ذلك عن أسباب تتعلق بالعقل الباطن»[٢٠]. وزوّده الشعور بالتخلي على ما يبدو بجواب عن كيف أمكن أن يواجه آلاف الملاغاسيين الموت في ظل تلك الظروف غير المحبَّذة. فبالنسبة لمانوني، نشأت مشاعر التخلي عن السياسات الكولونيالية التي منحت حريات أكبر وأنهت عمل السخرة[٢١]. كما أن إضعاف شخصية الأب الكولونيالي، الذي فاقمته الحرب العالمية الثانية وكلام الحلفاء الإنشائي على تقرير المصير والاستقلال الوشيك[٢٢]، أثارا لدى الملاغاسيين «مشاعر التخلي والشعور بالذنب»[٢٣]. وولّدت هذه المشاعر غضبًا (صبيانيًا) هائلًا ضد النظام الكولونيالي (شخصية الأب) وردّ فعل هائلًا من جانب المستعمِرين. وفي ضوء ما يتسم به المستعمِرون من عقدة النقص/ السلطة، فإنهم عاشوا تجربة الثورة بوصفها تهديدًا يفاقم هذه العقدة[٢٤].

ارتكب مانوني، بتجاهله النشاط السياسي الذي يقوم به المستعمِرون، وباعتباره الوعي الباطن واللاعقلانية أنهما الدوافع «الحقيقية» وراء الثورة، أيضًا خطأ عدم ترجمة هذه «المشاعر اللاواعية» إلى خطاب بشأن الضيم الاجتماعي والسياسي.

كما يمكن العثور على جذور الثورة في التغييرات التي أحدثتها الحرب العالمية الثانية في النظام الاستعماري، وفي طابع الحركات الوطنية وأهدافها، إذ تحالفت الإدارة الكولونيالية المحلية مع نظام حكم فيشي (Vichy). وغزا البريطانيون الجزيرة واحتلوها ثم سلموها إلى حكومة «فرنسا الحرة». واستخدمت هذه الحكومة الجزيرة موردًا حربيًا، الأمر الذي أدى إلى نشوء

(٢٠) Maurice Bloch, Introduction to *Mannoni*, p. vi.

(٢١) Mannoni, p. 135.

(٢٢) يصر بلوخ على أن اعتقاد مانوني بأن الثورة أعقبت انفتاح السياسة الفرنسية هو «في أحسن الأحوال إفراط في التبسيط، وفي أسوأها تشويه للوضع بما يخدم النفس، وهذا ما شجعه الفرنسيون كثيرًا آنذاك»: Introduction to Mannoni.

(٢٣) Mannoni, p. 136.

(٢٤) من أجل أن يستعيد المستعمِرون شعورهم بالتفوق، جرى ذبح مئة ألف ملاغاسي. في الفصل ما قبل الأخيرمن كتابه، المعنون ما العمل، يقترح مانوني أن الحل يكمن في التثقيف اللائق للإدارة الاستعمارية. واقترح مانوني تطوير إدارة استعمارية مستنيرة جديدة، تعتمد على إدخال علم نفس حديث، في ثقافتها، قد يكون «مانونيًا».

اضطراب في الاقتصادات المحلية، وتقنين وندرة وسوق سوداء. لكن المستوردات الضخمة، عبر العالم الكولونيالي، خلقت الآمال في نهاية الحرب، إلى جانب إعلانات المنتصرين عن تقرير المصير. وفي مدغشقر، جرى إلغاء عمل السخرة وتخفيف القوانين التي تمنع النشاط السياسي. وأصبح الاستقلال هو الهدف، مع تحوّل كثيرين من المحاربين العائدين إلى مناضلين وطنيين متصلّبين. فكان رد فعل الفرنسيين اعتقال قادة «حركة الثورة الملاغاسية» (MDRM). وفي باريس، رفضت «الجمهورية الرابعة» الدعوات إلى الاستقلال وظلت مدغشقر مستعمَرة. وفي ٢٩ آذار/ مارس ١٩٤٧، هاجمت مجموعات مسلحة من الملاغاسيين المباني الحكومية الفرنسية والممتلكات الفرنسية والمتعاونين مع الفرنسيين. ولم تُسحق الثورة إلا بعد ثمانية عشر شهرًا، وقدّر المندوب السامي حينها عدد القتلى بما يزيد على مئة ألف. ولم تُرفع حالة الحصار عن البلاد حتى عام ١٩٥٦، لكن فرنسا كانت آنذاك متورطة في صراع أشد خطورة بكثير في الجزائر، وهو صراع يمكن ردّه إلى رد فعل فرنسي آخر على الثورة، هو مذبحة في سطيف في عام ١٩٤٥ ذهب ضحيتها خمسة وأربعون ألف شخص.

بحسب مانوني، لم تكن مذبحة المئة ألف نتيجة للسياسة الكولونيالية، بل لعقدة النقص الكامنة التي أبرزها الوضع الكولونيالي. إن المستعمِرين عبّروا عن عقدة نقص تجلت من خلال السيطرة والتفوق. والقِلة من الأوروبيين «الذين لم يتأثروا بالعدوى» أدركت أن سلطتها لا تكمن في استعمال القوة فحسب، بل في استغلال «ضعف» معيّن «في شخصية الملاغاسيين» ما يضع الأوروبيين في «موقع الأسلاف الموتى نفسه تقريبًا»[٢٥]. ولذلك، فإن عقدة الاتكالية كانت تعني «أن ما كان معظم الملاغاسيين في أمسّ الحاجة إليه هو الشعور بأنهم لا يجري التخلي عنهم»، في حين أن السيد يريد سيطرة سيكولوجية، لا اقتصادية. ويعتقد مانوني أن الاقتصاد «لم يكن يعني سوى القليل بشأن رجل يستخدم تفوّقه الاقتصادي لمجرد الإحساس بمتعة استعباد رجل آخر»[٢٦].

---

(٢٥) Mannoni, pp. 87-8.

(٢٦) Mannoni, p. 204.

وجد فانون هذا التحليل النفسي إشكاليًا: فالأسباب السياسية والاقتصادية كانت «وراء» نزع إنسانية السكان بصورة منهجية. وهو أصرّ على أن ما يريده السيد الأبيض من العبد الأسود ليس الاعتراف، بل العمل. وفي حين أن فانون قد يتفق مع مانوني على أن السود «تُساء معاملتهم لأنهم يعاملون بوصفهم سودًا»[٢٧]، فإن مانوني يتجاهل أنواع العمل التي تحدد «السود» كـ «سود»، وأن هذا العمل هو خاصية رئيسة لسوء المعاملة. ويرى مانوني أن «عقدة النقص» عند المستعمِر مع ما يلازمها من حاجة إلى السيطرة، من جهة، والخوف من قدرة السكان الأصليين الجنسية من جهة أخرى[٢٨]، هي التحقيق لنموذج أصلي، أكثر مما هي نتيجة علاقات اجتماعية محددة. ويعترف فانون بأن المستعمِر ربما كان يستمد متعة من استعباد رجل آخر والسيطرة عليه، لكن ما يبقي المستعمِر الحقيقي مرتبطًا بالوضع الكولونيالي هو الحصول على الثراء بأقصى سرعة ممكنة. والدوافع الأخرى كلها هي ثانوية أو نتيجة السعي وراء الربح. إن عقدة النقص لا تسبق الاستعمار الكولونيالي زمنيًا.

أن تكون آخَرَ ليست مسألة مطلقة بل هي ظرفية، ولذلك فإن «فلسفة البانتو» ليست ردًا كافيًا (*BS*, 184-186). وإن نقد فانون لمقدمة أليوني ديوب (Alioune Diop) لكتاب بلاسيد تمبلز (Placide Tempels) الذي يحمل العنوان *La Philosophie Bantoue* (أول كتاب تنشره مجلة بريزانس أفريكان في عام ١٩٤٩) يضيء على حالة الظرفية في مناقشات مجلة بريزانس أفريكان، ويشير إلى رفضه الانحناء أمام المانوية بوصفها منهجًا أو هدفًا لفلسفة التحرير، ويعيدنا بدلًا منها إلى «الحقيقي»: «انتبهوا ! ليست المسألة في العثور على الوجود في فكر للبانتو، حين يكون وجود البانتو عند مستوى اللاوجود (...) نحن نعلم الآن أن مجتمع البانتو لم يعد قائمًا» (*BS*, 7186). ومن جهة أخرى، فإن للزنوجة وجودًا مهمًا في مدغشقر، كما يشهد عنوان المقتطفات الأدبية المختارة التي نشرها [ليوبولد] سنغور في عام ١٩٤٨. وكان أحد أهم الشعراء الملاغاسيين جاك رابيمانانجارا (Jaques Rabemananjara)، وهو مؤسس مشارك في بريزانس أفريكان، وأحد قادة الحركة

---

(٢٧) Mannoni, p. 32.

(٢٨) Mannoni, p. 100, and *BS*, 107.

الوطنية، حُكم عليه بالإعدام بسبب دوره في انتفاضة ١٩٤٧[٢٩]. وكان قد أصبح قبلًا صديقَ ديوب خلال الحرب، وساعد من السجن في تأسيس بريزانس أفريكان. واعتقد بالزنوجة وبريزانس أفريكان بوصفهما وسائط لتطوير قيم جديدة للأفارقة و«العالم الأسود»، واعتبر الملاغاسيين جزءًا من ذلك العالم.

يشير اشتراك رابيمانانجارا في انتفاضة ١٩٤٧ إلى أن لا الزنوجة ولا أشعار سيزار كانت غريبة عن الخطاب الوطني في مدغشقر. فالزنوجة كانت تدل على معنى الثورة حتى إن اتخذت شكلًا غامضًا في «أغنية» رابيمانانجارا، التي كانت في آنٍ واحد إعلانًا عن حرية الوطن، وعن براءته من تهمة الاشتراك في الثورة. وهو ذيّل القصيدة على نحو استفزازي بـ«١٢ حزيران/ جوان، ١٩٤٧، السجن المدني ـ تناناريف». وعلاوة على ذلك، لم يكن مانوني غريبًا عن الشعر الملاغاسي الذي تضمنته مقتطفات سنغور الأدبية المختارة، إذ كتب تمهيدًا لديوان فلافيان رانيفو (Flavien Ranaivo) الصادر في عام ١٩٤٧ بعنوان *L'Ombre et le Vent* (الظلّ والريح). وهكذا، لم يكن استحضار فانون لزنوجة سيزار في غير مكانه حقًا في نقاش بشأن الذاتية الملاغاسية.

رابعًا: الحلم والحقيقة

«خارج مكتب التحليل النفسي الخاص بي، يتعين عليّ أن أُدخل استنتاجاتي في سياق العالم».

Fanon, *Black Skin*

«الهمجي، كما قلتُ، يمكن التعرف إليه في العقل الباطن بصورة معينة عن الغريزة ـ عن الأنا التناسلي.

Mannoni, *Prospero and Caliban*

---

(٢٩) قال القادة الوطنيون إنهم حاولوا منع الانتفاضة، لكن الفرنسيين بالكاد صدّقوهم. وحصل رابيمانانجارا على عفو في عام ١٩٦٠ وأصبح وزيرًا في حكومة مدغشقر. وعلى الرغم من سياسته الجذرية المبكرة، فقد غدا سياسيًا محافظًا يرغب دائمًا في أن يتكيّف مع فرنسا، وقام بدور المهندس لحوار مع جنوب أفريقيا ذات التمييز العنصري. وهذا التكيّف مع فرنسا بشأن الجزائر لاحظه فانون في كتاب معذبو الأرض عندما كان رابيمانانجارا لا يزال يُعتبَر جذريًا (انظر: *WE*, 235).

يرى فانون أن حملة التهدئة العنيفة، لا وصول المستعمِر بحد ذاته، هي التي تخلق «اتكالية» الملاغاسيين. ويبدو أن فانون قد يكون ذهب بعيدًا بفكرة «تحطيم» «الميكانزمات النفسية» للملاغاسيين. لكن فانون يذكّرنا بأن شيئًا جديدًا نشأ على تلك الجزيرة، وأن من الضروري فهم العلاقات الجديدة (BS, 97). ففيما يرى مانوني أن الشخصية الاتكالية تنجم عن تبجيل الأسلاف، يعتقد فانون أن تفريغ [المستعمَرين] ثم إعادة ملئهم بمهمة حضارية لا لشيء إلا لـ«التخلي عنهم» يمكن تمامًا أن يخلق عُقدًا لم تكن مع ذلك موجودة حتى الآن.

إن منهجية فانون في نقد تحليل مانوني لأحلام الملاغاسيين[٣٠] هي في رؤية تأويل الأحلام على أساس التشخيص الاجتماعي. ويعتقد فانون أنه من الخطأ البدء في التحليل انطلاقًا من الوعي الباطن للفرد بدلًا من الانطلاق من وضع الفرد الاجتماعي. فالوضع الاجتماعي يمكن أن يُضْعِف الفرد المضطرب بسهولة. وتتطلب الاضطرابات الناتجة من الوضع الاجتماعي بدورها تفسيرًا من خارج الحياة اليومية للفرد المضطرب. ويخبرنا مانوني، في حاشية، أن الأحلام جاءت من مصادر مختلفة، مع أنها «في معظمها جُمعت في مدارس في هيئة واجبات منزلية فرنسية». ولا يضير مانوني أن تذكّر الأحلام كان يُكتب بلغة أجنبية عن الطلاب، مع أنه أولى أهمية عظيمة لاختيار الكلمات.

ولأن فانون يسجل تحليل مانوني للأحلام، نراه يتساءل بشأن استعمال مانوني للوعي الباطن بوصفه الأساس للإجابة عن سبب كون الملاغاسيين ميالين إلى الاستعمار. فمانوني يرى أن الوعي الباطن يفسر ترحيب الملاغاسيين بالأوروبيين والغرباء في سفنهم المحطمة. لماذا كان على الملاغاسي أن يفترض أن الأوروبي كان كائنًا يبيّت له الشر؟ ويجيب فانون أن مانوني كان يمكن أن يعطي بسهولة جوابًا يتصل «بالإنسانية، بصفاء النية، بحُسن الضيافة» «بدلًا من رغبات الوعي الباطن الزائفة. وهو يقول هكذا «خارج عيادة التحليل النفسي الخاصة بي، يتعين عليّ أن أُدخل استنتاجاتي في سياق العالم» (فانون، BS, 100). إن للأحلام معاني متعددةً ونحتاج من أجل التعمق في فهمها أن نعرف من الذي رواها، وكيف، وتحت أي ظروف. أما في عالم مانوني فإن الرّواة لم يكونوا يعرفون شيئًا عن الحالة المعاشة للانتفاضة، وبالتالي لم تكن

(٣٠) Mannoni, «Epilogue to Part 1: Dreams,» in: Mannoni, pp. 89-93.

الانتفاضة هي الشيء الأساسي، بل الوعي الباطن الكامن في الأعماق. ويرى مانوني أن هذا «الحقيقي» جرى التعبير عنه بصورة لاعقلانية، ولا تمكن قراءته إلا من زاوية التحليل النفسي. وفي المقابل، تدعو محاججة فانون بوضوح إلى اعتماد تحليل نفسي راديكالي: ينبغي ألّا يُواجَه الأسود بعد الآن بمأزق «كُنْ أبيضَ أو اختفِ»، بل «يجب أن يكون قادرًا على الحصول على إدراك إمكان الوجود». وبتعبير آخر، إذا كان المجتمع يجعل الوجود صعبًا بسبب اللون، فإنه يتعين على المحلل النفسي الذي يتمثل واجبه بمساعدة الخاضع للتحليل النفسي في أن يصبح واعيًا لوعيه الباطن، ألا يشجعه على التكيف مع مجتمع عنصري، بل «وضعه في موقع يؤهله لاختيار الفعل (أو السلبية) إزاء المصدر الحقيقي للصراع ـ أي إزاء البنى الاجتماعية» (*BS*, 100).

لا ينخرط مانوني في تحليل شامل، ويعطي خلفية محدودة جدًا لكل حلم، مكتفيًا على ما يبدو برمزية الأحلام التي تسيطر عليها مفاهيم الحماية والخطر المرتبطة بالأم والأب الغني الأكثر رمزية. فعلى سبيل المثال، تُجعل الأم مساوية للأمان ويُرمز إليها بالشجرة؛ ويرتبط الأب بغياب الأمان والخطر الجنسي ويُرمز إليه بقرنيْ الثور، والقضيب الذكري، والقوات السنغالية. وفي حين يصر مانوني على أنه حتى مع أن الأحلام «جرى تسجيلها في فترة من الاضطراب العام (...) لم يرَ رُواتها شيئًا من الاضطرابات، ولم يعرفوا شيئًا عنها»[٣١]، يرى فانون أن الأحلام كانت لها علاقة كاملة بالثورة. ومنهج فانون في نقد تأويل مانوني للأحلام هو النظر إلى الأحلام اجتماعيًا. وبتعبير آخر، يعتقد فانون أن علينا أن نبحث عن المعاني الظاهرة على السطح بدلًا من السعي وراء المعنى من خلال تحليل الوعي الباطن: «ما يجب عمله هو استعادة هذا الحلم إلى زمنه الملائم، وهذا الزمن هو الفترة التي جرى فيها قتل ثمانين ألفًا من السكان الأصليين» (*BS*, 104). المركزي في تحليل مانوني للأحلام هو عودة الملاغاسيين المفترضة إلى الحياة الروتينية، عودة يساويها مانوني بحاجة الملاغاسيين الطفولية إلى الأمان. ويعتقد «أن الخروج من الروتين معناه التيه في غابات لا مسالك فيها؛ هناك ستقابل الثور الذي سيعيدك

(٣١) Mannoni, p. 89.

شَـذَرَ مَذَرَ ثانيـة إلى البيـت»[٣٢]. لكـن الروتين ليس سـوى ما أتت بـه التهدئة الفرنسية: اهدأوا أيها الملاغاسيين، وابقوا حيث تنتمون (...) من الأفضل لكم أن تظلـوا فـي مكانكـم» (BS, 107, 34)، كمـا يقـول فانـون سـاخرًا ويـردّ: «لا بالتأكيد!... سـأقول لـه: إن البيئـة التي هي المجتمع مسـؤولة عـن تضليلكم» (BS, 216).

ما هـو إذًا معنـى تخيلات الأحـلام؟ بالنسـبة إلـى فانون، ليـس ثمة أي غمـوض. فبندقيـة الجنـدي السـنغالي ليسـت قضيبًا ذكوريًـا، بل هـي بندقية حقيقية. والثور الأسـود واللص ليسـا «إعادة تجسـيد للأرواح»، بـل هما في الواقع انبثاق الفانتازيـات الحقيقية في المنام (BS, 106). أما في ظروف مجزرة ١٩٤٧ فـإن الـsocius/ المجتمـع أهـم كثيـرًا من الفـرد والرمـزي. والجندي السنغالي ليس المبتسِم مستهلك «البنانيا»، بل هو جزء من آلة الإرهاب التابعة للاسـتخبارات العسـكرية، لأن حقيقة التعذيب، والجلادين السـنغاليين، هي التـي تنتاب الأحلام. ويسـجل فانون شـهادة أمام محكمة تحدّث فيها شـاهد عن التعذيب في مقر الشـرطة. فإن الجنود السنغاليين وقد تنبأوا بالتعذيب في الجزائر، تلقوا تعليمات وسائل جديدة، ويعلّق فانون على ذلك بقوله: «عندما يقرأ المرء مثل هذه الأشـياء، فإنه يبدو على ثقة بأن السيد مانوني سمح لأحد أوجه الظاهرة التي يحللها بالإفلات منه: ليس الثور الأسـود والرجل الأسود بأكثـر أو أقل من جلادي الشـرطة السـنغاليين (...) ولا فائـدة نجنيها هنا من اكتشافات فرويد» (BS, 104, 106, n32).

(٣٢) Mannoni, p. 70.

الفصل الثالث

الزنوجة والهبوط إلى «الجحيم الحقيقي»

«هبوط إلى الجحيم (...) الشاعر يسعى وراء عالم جديد: عالم للحقيقة والجمال. أين سيجده إلا في أعماق وعيه».

أريستيد موجيه (Aristide Maugée)

«Un Poète Martiniquais, A. Césaire» (شاعر مارتينيكي، أ. سيزار)

«هناك منطقة للاوجود (...) حيث يمكن أن يولد ثوران حقيقي. وفي معظم الأحوال، يفتقد الرجل الأسود ميزة أن يكون قادرًا على هذا الهبوط إلى جحيم حقيقي».

Fanon, *Black Skin, White Masks*

«الاستقلال مثل الزنوجة (...) إنه نفي أول، أو بتعبير أدقّ، إنه النفي التأكيدي. هو اللحظة الضرورية لحركة تاريخية: رفض للآخر، رفض الاندماج، أن تفقد الذات في الآخر. لكن لأن هذه اللحظة تاريخية، فإنها ديالكتيكية أيضًا. إن رفض الآخر هو تأكيد للذات».

Senghor, «Rapport sur la doctrine et le programme du parti»

(سنغور، «تقرير بشأن عقيدة الحزب وبرنامجه»)

خلقت السياسة الفرنسية القائمة على دمج نخبة صغيرة من السود «المتطورين» و«المتحضرين»، بالترافق مع التمييز الصارخ ضد سائر السكان، صراع ولاءات وصفه فانون بجلد أسود ذي قناع أبيض. وكتب رينيه مينيل (René Ménil) أن الأسود «يرفض بالتدريج عِرقه، جسده (...) وينتهي به الأمر إلى العيش في عالم غير حقيقي تحدده المُثُل والأفكار المجردة لشعب آخر»[1]. إن هذا

(١) مقتبس في كتاب: Lilyan Kesteloot, *Black Writers in French: A Literary History of Negritude* (Philadelphia: Temple University Press, 1974), p. 53.

التذويت لفكرة شخص آخر عن نفسك هو الذي يكتسب أهمية خاصة. والنخبة السوداء المستعمَرة تطوِّر وعيًا «منفصمًا» - فهي تتمثل قيم المجتمع الأبيض، لكنها لا تُقبَل اجتماعيًا قط بسبب «أننا لا نستطيع أبدًا أن ننزع جلودنا»، بحسب تعبير ليوبولد سنغور. ومع ذلك فإن الصداقة التي قامت في باريس بين سيزار وسنغور، وهما من قارتين مختلفتين، تشهد على «النجاح» الظاهري الذي حققته فرنسا في «مهمة جلب الحضارة». أصبحا «فرنسيَّيْن»، لكن مع خلل مُهلِك - كانا لا يزالان أسودَيْ البشرة. و«الزنوجة»[٢]، وهي نتيجة لذلك الخلل، مصطلح جرى نحته في باريس في عام ١٩٣٥ من جانب سيزار وسنغور وليون داماس[٣] (Léon Damas)، عند تأسيس جريدة *L'Étudiant noir* **(الطالب الأسود)**. ومع أن مغادرتهم بلادهم كانت تمثل امتيازًا عظيمًا، فإنهم وجدوا «الوطن الأم» مسدودًا في وجه طموحاتهم. جاء ثلاثتهم إلى باريس يبحثون عن وظائف، لكنهم طوروا عوضًا عن ذلك وجهة نظر فلسفية تقوم بصورة عامة على أساس نوعية جوهرية لأن تكون أفريقيًا. وفي الواقع، أكد سيزار «أنني بلقاء سنغور أصبحت أفريقيًا»، وكان سنغور بوصفه «أفريقيًا» هو الذي وفر مصدرًا مهمًا لشِعر سيزار الزنوجي.

كان المنفى وتجربة «التشرد» عاملين مهمين في تعليم هؤلاء الطلاب السود. فكانت السياقات التي كتب فيها الشعراء السود «شعرًا أورفيوسيًا»(*) تتمثل في مغادرة الوطن والعيش في مركز الثقافة الفرنسية ولقاء رجال ملوَّنين قادمين من خلفيات متباينة. فالشاعر، إذ يهجر وطنه، يعود إليه، بالهبوط في ذاته.

---

(٢) إن الذي نحت المصطلح هو سيزار في عام ١٩٣٥. وكانت الأخوات نَردال قد تحدثن في وقت سابق عن «إنسانية الزنجي»، وكن جزءًا من المجلة الجذرية القصيرة العمر *Review of the Black World* (1931-1932). ويستعمل سيزار مصطلح «الزنوجة» أول مرة في: *Cahier d'un retour au pays natal* عندما يتحدث عن وقوف هاييتي والإيمان بإنسانيتها. ويقوم المصطلح على أساس تسمية «nègre» المُهينة؛ ويمكن أن يكون التعبير الحديث اليوم لها هو «niggas with attitude».

(٣) يفصل بين ولادة كلٍّ من سيزار وسنغور وداماس ستة أعوام (بين عامي ١٩٠٦ و١٩١٣) وفي ثلاث مستعمرات فرنسية مختلفة (وهي المارتينيك والسنغال وغينيا الفرنسية). وأصبح كلٌّ منهم شخصية سياسية، وجرى بعد الحرب العالمية الثانية انتخاب الثلاثة أعضاء في الجمعية التأسيسية الوطنية، عن المارتينيك والسنغال وغينيا الفرنسية على التوالي.

(*) أورفيوس: بطل أسطوري يوناني وهبه إله الموسيقى أبوللو قيثارة ذهبية سحرية وعلمته أُمه الغناء كان يتمتع بقدرة خارقة في الغناء والعزف، إلى درجة أنه كان يسحر بغنائه الكائنات كلها من حيوانات ونبات وحجر؛ إضافة إلى البشر. (المحرر).

بالضبط، كما عبّرت أشعار المؤسسين عن عملية اكتشاف للذات، فإنها حملت أيضًا معنى لخصوصية الطبقة الوسطى السوداء في المستعمرات الفرنسية[٤]. تحدثت الزنوجة عن الاغتراب، لا عن الاستغلال؛ لأنها كانت تتحدث إلى النخبة لا إلى الجماهير؛ إلى المتعلمين لا إلى الأميين. ومع أنها كانت تقدّم نفسها على أنها شاملة، فإنها كانت في الإجمال حركة تشكّل ردًا من جانب جزء من المتطورين السود في المجتمع الفرنسي على الإحساس بالاغتراب.

كان لدى المثقفين الشباب المقيمين في باريس الذين يؤيدون الزنوجة ثلاثة أشياء مشتركة[٥]: لون بشرتهم، ولغتهم (الفرنسية)، وخلفيتهم الكولونيالية. وكتب سيزار «في باريس، أصبحتُ واعيًا التصنيف الأساسي للزنجي. وُلدت أشعاري من هذه المواجهة»[٦].

إن أسطورة الزنوجة الخاصة بسيزار هي نفي راديكالي للمجتمع الأبيض، وكان لها تأثير عميق في فانون؛ كانت تعبيرًا عما سمّاه غوصًا في المطلق. ونتناول في هذا الفصل إشكالية وعي السود لدى سيزار ولدى سنغور باختصار قبل النظر في كتاب سارتر *Orphée Noir* (أورفيوس الأسود) وردّ فانون عليه.

أولًا: تذكُّر سيزار أشياء الماضي و«العودة» إلى المستقبل

> «حتى أواخر عام ١٩٤٠ لم يجد أنتيلي واحد أن بإمكانه التفكير بنفسه على أنه أسود. ومع ظهور إيمي سيزار فقط، بدأ إدراك قبول الزنوجة وعرض مطالبها».
>
> Fanon, «West Indians and Africans,» in: *AR*

---

(٤) نشأ داماس، واعتبر نفسه فرنسيًا أبيضَ، ونشر أول ديوان شعري له، *Pigments*، في عام ١٩٣٧.

(٥) يمكن أن يكون التشارك موضع تساؤل: اللون لم يكن مشتركًا إلا حين يُعتبَر «غير أبيض»، ولم تكن الخلفية الكولونيالية مشتركة إلا بقدر ما كانت فرنسية. ومع ذلك، فإن الزنوجة استمدت قوتها وحدودها من هذه التشاركية السلبية بالضبط.

(٦) مقتبس في: Janet G. Vaillant, Black, *French, and African: A Life of Leopold Sedar Singhor* (Cambridge: Harvard University Press, 1990), p. 97.

«لقد تبنّينا كلمة Nègres بوصفها مصطلحًا للتحدي».

(سيزار، مقابلة في كتاب Discourse on Colonialism

(خطاب حول الاستعمار)

نُشـرت قصيـدة «Notebook of a Return to the Native Land» (كراسـة بشـأن عودة إلى أرض الوطن) في عام ١٩٣٩، لكن القصيدة لم تبدأ باكتساب جمهور أوسع، وإن ظل محدودًا، إلا خلال الحرب، بمساعدة الكاتب السريالي أندريه بريتون (André Breton) الذي أمضى فترة الحرب لاجئًا في المارتينيك. لا توجد قصيدة زنوجة أكثر ثورية من قصيدة سيزار «العودة»، وكانت دعوته سكان جزر الأنديز الغربيـة إلى إعادة اكتشـاف جذورهم الأفريقية جذريـة وغامضة في آنٍ واحد.

أشـار فانون لاحقًا إلـى أن القصيدة كانـت فضيحة، لأن سـيزار كان رجلًا مثقفًـا، وبالتالـي محترمًـا، قال إنه لأمـر جيد أن تكون أسـودَ. ظـل المثقف من سـكان الأنديـز الغربية حتى نشـوب الحـرب يعكس ثقافـة عالم البيـض. ومن خلال تكرار سـيزار المتواصل لكون الأسـود ذا قيمة، جلب إلـى الوجود وعي الأسود لدى جيل جديد من سكان جزر الأنديز الغربية.

عندما يتحدث سيزار عن أرض وطن، يزداد الغموض، في ضوء ماضي العبد الأسـود في أفريقيا. فالقصيدة التي كتبها في يوغوسـلافيا لدى «عودته» من فرنسـا إلـى المارتينيـك، تكشـف عـن عـودة قانطة سـابقة إلـى بلـدة فـور ـ دو ـ فرانس «الخاملـة» و«عديمة النَفَـس». وخلافًا لهذه العـودة، الصورة الخاملـة، ثمة صورة عودةٍ إلى أفريقيا، والأهم عودة إلى ذاتٍ «حقيقية»، أو مخلوقةٍ ذاتيًا. ومن أجل أن ينقل هذا التراث الأفريقي، أو الوعي الذاتي، يختلق سـيزار لغة جديدة ـ «فرنسـية أنتيلية»، «فرنسية سـوداء»[٧]. هذا الابتكار للوعي الأسـود، ومن خلال هذا الوعي كانت رسالة تأكيده أن «الزنوجة ليست صخرة»، ليست وعيًا ذاتيًا بدائيًا، بل الوعي الذي يكوّن نفسـه بنفسه. وبالنسـبة إلى سـيزار فإن «العودة» إلى الذات هي رحلة خلاقة توازي وتعارض، في آنٍ واحد، العودة إلى جحيم المارتينيكي الفقير.

---

(٧) «Interview with René Depestre,» (1967), in: Aimé Césaire, *Discourse on Colonialism* (New York: Monthly Review Press, 1972), p. 67.

بالنسبة إلى سيزار، قدّمت السريالية طريقة للنفي[8]، حيث رأى فيها سلاحًا «فجّر اللغة الفرنسية» وهزّ كل شيء من أساسه. وأكثر من ذلك، فإنها كانت تمثّل بالنسبة إليه «عامل تحرير» و«عملية لنزع الاغتراب»، ساعدته في استدعاء قوى من العقل الباطن لـ«سبر الأعماق» و«استعادة أفريقيا». وأصبحت السريالية في خلال سنوات الحرب مرادفة في المارتينيك للمعارضة الثورية للحرب. وحاجج سيزار أن «الشعر كان معادلًا للثورة»:

«الثورة ضد العقلانية الغربية! الثورة ضد الاستعمار الكولونيالي! ثورة ضد «استعراض حال السلم» لدى المارتينيكي. ثورة جذرية ضد «عالم تمزقه التناقضات»، العالم الحديث»[9].

إن روح المقاومة التي أسفرت عما سمّاه فانون «أول تجربة ميتافيزيقية» يخوضها سكان الأنديز الغربية، في مواجهة طويلة الأمد مع العنصرية الفرنسية[10]، تصادفت مع رد فعل عنيف ضد العقلانية والاندماج الفرنسي، ودعت إلى «مسالك جديدة» من أجل تمكين «الرجل من الوصول إلى رجل» و«تخطّي المنطقة العبثية في عقلانيتنا الزائفة»[11].

إن بنية قصيدة «العودة» هي في حدّ ذاتها مهمة في التعبير عن حس النضال وتطور الزنوجة ـ وبتعبير آخر، تطور الوعي الذاتي لدى السود. ويتم تصوير القصيدة على أنها نضال من أجل تجاوز العنصرية وتأثيرات الاستعمار الكولونيالي، بما في ذلك «استعمار العقل». الكلمات هي الأسلحة التي ستأتي بالتجديد. إن المحاججة باللغة الفرنسية، ضد الفرنسيين، تجعل لغة المضطهِدين تُستعمل لحمل جنون العبودية والعبيد المجانين.

---

(٨) يعتقد كِستِلوت أنه «في ما عنى مؤسسي مجلة *Tropiques* (المارتينيكية خلال الحرب)، كانت كلمة السريالية مرادفة للثورة؛ ولئن فضلوا الكلمة الأولى فلم يكن ذلك بسبب الرقابة السياسية فقط، بل لأنهم كانوا يريدون أن يُظهروا أنها لا تشير إلى الإصلاح الاجتماعي فقط، بل إلى مزيد من التغيير الاجتماعي الذي يستهدف أعمق أعماق الوعي الفردي»: Kesteloot, p. 263.

(٩) مقتبس في: Kesteloot, p. 261.

(١٠) يشير فانون إلى أن البحارة الفرنسيين، في عهد فيشي، تمركزوا في جزر المارتينيك، انظر: *Towards the African Revolution: Political Writings* (*AR*, 23).

(١١) René Ménil, «L'Action foudroyante,» Quoted in: Kesteloot, p. 259.

كما في حال المتطورين، فإن قصيدة «العودة» هي قصة ذاتٍ منفصمةٍ: واحدة استبطانية بصورة دفاعية، تنظر إلى الداخل من بعيد، لأنها تخاف من صدمة الواقع؛ والأخرى استعادية تنظر إلى الخلف بحثًا عن وسائل لسرد «حقيقة» الواقع. والذات منقسمة بين أمزجة من أمل ويأس: بين الحلم الفخيم بوحدة جماعية وتفاهة الحياة والموت. ورأى سيزار كتاباته «شعراً ملعوناً لأنه كان معرفة ولم يَعُدْ تسلية»[١٢]. وتشتمل رؤيته على عالم جديد يطالب بالمساواة بالرجال البيض.

تبدأ قصيدة «العودة» بوصف للعاصمة، فور ـ دو ـ فرانس. مدينة مسطحة، لا روح لها، تشبه مدينة أموات ـ أحياء، وهي مع ذلك تفور وتمور بعنف كامن خفي. لكنه ليس عنفَ تحرير، بل عنفَ بقاء: عنف «الأسوَد على الأسوَد» في الغيتو، عنف ضارٍ، وحشي، شِرير، ومنزوع الإنسانية. وإلى جانب الجوع والأسى، هناك الثورة والكراهية، لكن مثل هذه المشاعر متنافرة الأجزاء، «وتثرثر وتتقلب بصورة غريبة». «سكان جزر الأنديز الغربية، المنقّرون بالجدري، المنسوفون بديناميت الكحول[١٣]، الجانحون إلى وحل هذا الخليج، وإلى قذارة هذه المدينة بصورة شريرة». تختلف الطفولة اختلافًا بيّنًا عما خبره سنغور[١٤]. فهناك افتراق واسع بين المفهوم والواقع ـ مثلًا، بين طفل بريء يمتص عود سكر، وبين الطفل الزنجي الصامت، بصوته الجائع «وهو شبه نائم (...) [بعد أن تم] امتصاصه إلى داخل مستنقع الجوع». إن الرؤية تخص مدينة قانطة، ولا حركة فيها، يعامل السود فيها بعضهم بعضًا بوصفهم «زنوجًا قذرين». المارتينيك «جزيرة غيتو»، غير شرعي لأوروبا وأفريقيا، الذي يقطر كراهية للذات.

الجزيرة هي أيضًا سجن، في مجاز عن الذات المغتربة، وعن لحظة الوعي

---

(١٢) مقتبس في: Kesteloot, p. 261.

(١٣) يرى غيسمار أن شراب الرَمّ كان أفيون الجماهير الذين كانوا «راضين باستمرار عن التوزيع الحر للمنتَج الصناعي المهم الوحيد في المنطقة»، انظر: Peter Greismar, *Frantz Fanon* (New York: Grove Press, 1969), p. 20.

(١٤) إن المجازات عن الحياة في الجُزُر، التي تعمل بوصفها موضوعة مستمرة على مستويات مختلفة طيلة القصيدة، وعن الشتات (العبيد الأفارقة الذين جرى ازدراءهم) هي أيضًا عناصر تبرز بشكل متفاوت في زنوجة سيزار. والزنوجة نفسها، إذا استعملنا تعبير هيغل، «جزيرة أمان للروح».

الذاتي. إنها «منقطعة عن واحة الأخوّة الخضراء (...) والأرخبيل مُنْحنٍ كما الرغبة القلقة في نفي الذات»[١٥]. هذا التأمل الذاتي هو في آنٍ واحد هوية وافتراق، إنه بتعبير آخر زنوجة.

«جزيرتي غير المسيّجة، جسدها الجريء منتصب عند مؤخر بولينيزيا؛ وأمامها تمامًا تُقطع غواديلوب طوليًا إلى جزأين بواسطة خط ظهْري (بعيد من المحور)، ومثلنا في البؤس تمامًا؛ هاييتي حيث ثبتت الزنوجة أول مرة وأكدت جازمة إنسانيتها؛ وذيل فلوريدا القصير المضحك حيث يجري إعدام زنجي الآن، وأفريقيا التي تجر نفسها كالعملاق صعودًا حتى القدم الإسبانية لأوروبا (...) وأنا حدّثت نفسي عن بوردو ونانتيس وليفربول...»[١٦].

إن دراما الشتات الأفريقي تقدِّم المقاومة: «في هاييتي ثبتت الزنوجة أول مرة». ومع ذلك فإن غموض هذا الادعاء يدل عليه تأكيد سيزار على اغتراب الفرد الذي يتحول يأسًا. وتمثّل هاييتي أكثر جزر الأنتيل بطولة، «الأكثر أفريقيّة في الأنتيل»[١٧]. كما أنها تُعِدّ الطريق إلى معاناة الفرد. توسان لوفيرتور، قائد الثورة الهاييتية وبطلها، هو رجل منفرد ووحيد، «مسجون في البياض». إنه جزيرة سوداء في سجن أبيض، يحرسه سجّان أبيض ويواجه «موتًا أبيضَ».

يصور سيزار جزر الهند الغربية على أنها «إنسانية معذبة»، بسبب ثقل «صليب متجدد أبدًا»[١٨]. بقطع الجماهير عن جذورها، فإنها تخبُر سيطرة جماعية، لكن من دون حس المقاومة والذاكرة الجماعية. وبانسحاقها تحت وطأة الفقر، فهي لا تتمتع بأي تضامن، وهي لا تختلط بل تتنقل جيئةً وذهابًا

---

(١٥) انظر: Aimé Césaire, *Return to my Native Land*, Bilingual ed., trans. Emile Snyder (Paris: Présence africaine, 1971), p. 6

تحت جزر المارتينيك يكمن الوهمي، لن يُستعاد أبدًا، يا أفريقيا الأم. إن مفهوم سيزار عن «المستقبل» ليس في الواقع متجذرًا في أفريقيا، بل في «إنسانية» جديدة ـ عند «موعد النصر». وعلى الرغم من كلام العودة الإنشائي عن التضامن مع أفريقيا، يظلّ سيزار معنيًا بحياته في الجزر، انظر:
Aimé Césaire, *Return to my Native Land*, Translated by Mireille Rosello with Anne Pritchard (Newcastle Upon Tyne: Bloodaxe Books, 1995).

(١٦) Césaire, p. 66.

(١٧) «Interview with René Depestre,» p. 74.

(١٨) Césaire, p. 33.

وتلوذ بالفرار. كيف يمكن تذكّر توسان، بطل الزنوجة الأول، عندما يكون ثمة القليل من ذاكرة المقاومة؟ إذ يتحاشى الشاعر الجماعة، يركز إيمانه على إرادته الفردية و«يخترع» تاريخًا لا تيسّره الذاكرة الجماعية.

تشير شخصية توسان إلى عودة مستحيلة إلى الماضي المجيد في أفريقيا، وتفتح الطريق أمام وصف الرجل الأسود العادي المعاصر. إنه وضع من الفقر المدقع[١٩]. ومع أن ديالكتيك الزنوجة لا يزال يعبِّر عن النفس المغتربة للنخبة السوداء، فإنه هنا يتتج لحظة نفي - نفي نظام القيم الأبيض المسيطر. ويتم التعبير عن هذا النفي بصورة سريالية بوصفه مرحًا صاخبًا ضد «العقل الأبيض» واحتفالًا باللاعقلانية في سياق مقاومة العبد الأسود:

«إن ٢ زائد ٢ تساوي خمسة
إن الغابة تموء
فالشجرة تقتلع العبيد الآبقين من النار»[٢٠].

العقلانية يتم تحطيمها (٢ + ٢ = ٥)، ويتذوّق العبيد طعم الحرية (الغابة تموء بنداء العبيد الفارين بعضهم وراء بعض)، فيما هم يبحثون عن ملاذ بين الأشجار. وسيزار ليس بحاجة إلى اعتناق الجنون، كما هو حال السرياليين الأوروبيين، لأن واقع العبودية قد ترك علاماته أصلًا. إن زنوجة سيزار لم تعد تحتفل بأمجاد الماضي، بل تهاجم آلام الحاضر المبرحة - إن إذلال الأسود وفقره اللذين اقترنا «من دون شك» من تفريغ الكائن الإنساني جسديًا وعقليًا على حد سواء، قد نجحا في جر الشاعر نفسه إلى التواطؤ. ولأن الشاعر نتاجٌ لمهمة جلب الحضارة الفرنسية، فإنه يصبح وجهًا لوجه مع عِرْقه ويشمئز. وهذا الاشمئزاز لحظة نفي مهمة في سعي الشاعر وراء التعريف الذاتي. إنه يؤدي إلى تحقّق جُبنه ونخبويته.

---

(١٩) Césaire, p. 103.

(٢٠) انظر: Césaire, p. 103.

يمكن ترجمة Que l'arbre tire les marrons du feu إلى «انتزاع الكستناء من النار». لكن كلمة marron يمكن أن تعني أيضًا العبد الأسود الهارب. وقد نَحَتَ سيزار مصطلح marronner على أنه أمر للعبد بالفرار، انظر: A. James Arnold, *Modernism and Negritude* (Cambridge: Harvard University Press, 1981), pp. 148-9.

هذه اللحظة من اللاعقلانية المفترضة هي نقطة التحوّل[٢١]. لأنها، بحسب تعبير سيزار، «جنون يتذكر» ألـم العبودية؛ إنه جنون يرى الوحشية وعمليات الإعدام. ويشير الجنون لدى سيزار إلى رفض للوقائع المقبولة؛ كما أنه يعني وضع الثقة، على الرغم من كل الخلافات، في مستقبل يبدو غير قابل للتحقّق. لكن هذا «الجنون» يتسم في نهاية المطاف بأقوى أنواع الميْل إلى الإلهام المجنون لدى الشاعر ـ وهو جنون يخلق الذاكرة من رحم الخيال. وهذا التذكّر الذي يشكّل شرطًا مسبقًا لأي زيادة للوعي، يشتمل على «ذاكرة» حياة أخرى في أفريقيا، تكاد ترادف «الطبيعة». ويغازل سيزار فكرة أفريقيا الممكنة هذه: «غدوت شجرة ونبشتْ أقدامي الشجرية الطويلة تجاويف ضخمة من السُّم في الأرض/ نبشت مدنًا هائلة من العظام/ وبالتفكير بالكونغو/ غدوت الكونغو»[٢٢]. ويجري تحريض اللاعقلانية ضد «عقل» يكافئ «ريح الليل» بسياطه وسلطته عندما يواجه «عقل» سادة العبيد لاعقلانية العبيد المفترضة. ويكشف سيزار أن «العقل» مصاب بالانفصام، وأن «جنون» العبيد هو تعبير تخيلي عن الغضب: «لأننا نكرهكم، أنتم وعقلكم، فإننا ندّعي نسبًا بالعتاه الباكر، بالجنون المضطرم، بأكل لحوم البشر اللصيق بالذاكرة»[٢٣]، وهو ما «يجتث التمييز بين الذات والآخر»[٢٤]، حرفيًا ومجازًا. إن العبد يكتسب الحرية بأفكار عن أفريقيا بالذات: «بالتفكير بالكونغو غدوت الكونغو». بهذه النزعة الأفريقية يعاد امتلاك العقل: «غدوت كونغو تردد صدى الغابات والأنهار/ حيث السوط يتفرقع كما راية هائلة». العقل الذي كان معادلًا في ما مضى لفرقعة سوط السيد الأبيض الذي ترك ندوبًا على جسد العبد الأسود (العقل كما في كتب روايات صيادي العبيد) يتواجه الآن مع «العقل الأسود» وقد ازدهر برايةٍ حريةٍ تسمو محلّقة. إنه لفعل تمكينًا للدماغ أن يحوّل المرء نفسه إلى الكونغو[٢٥]. وهذه الإحالة تزوّد بأصل

---

(٢١) يقلد فانون هذه «اللاعقلانية المفترضة» في كتاب *Black Skin*: «حيث إن أي اتفاق لم يكن ممكنًا بشأن مستوى العقل، فإنني قذفتُ بنفسي إلى الوراء باتجاه اللاعقل».

(٢٢) Césaire, p. 74.

(٢٣) Césaire, p. 70.

(٢٤) Clayton Eshleman and Annette Smith, Introduction *to Aimé Césaire: The Collected Poetry* (Berkeley: University of California Press, 1985), p. 13.

(٢٥) انظر: Arnold, p. 151.

يتنقد فانون مقالة «الفترة الأفريقية» في المقالة التي نشرها في عام ١٩٥٥ بعنوان «جزر الهند =

ذي نسب، وبالتالي بهوية، في حين أن النموذج الأصلي يوحي بأن قوةَ أمةٍ ما تكمن في خيال المرء. وفي الوقت نفسه، لا تنتمي زنوجة سيزار إلى الملوك الأفارقة أو الحضارة الأفريقية، بل إلى الشتات الأفريقي وعقل العبد(٢٦).

إن «عودة» سيزار إلى أفريقيا هي رحلة داخلية، تستكشف تساؤلاته الوجودية هو بالذات و«تستخرج المحتويات المكبوتة في النفس»(٢٧). وهذا الاستخراج للماضي يشبه العودة مجددًا إلى جحيم العبودية والإذعان لجنون وأهوال العبور المتوسط ـ الرحلة الشائنة عبر المحيط الأطلسي إلى «العالم الجديد»، حيث يُقدّر أن الملايين قد لاقوا حتفهم. ويُطرْطِش فقدان العقلانية الظاهر النصَّ بسفك الدماء والموت، فيما هو يستعيد ذكرى الذين ذبحهم الرجال البيض على مدى القرون: «ذاكرتي مُحاطة بالدم. تذكاراتي مطوّقة بالجثث».

ما يتبقى بعد ذلك هو العمل، العَرَق، الموت، والقنوط ـ «الروث المتراكم من أكاذيبنا». إذا كانت الذاكرة ستقود إلى الحرية، فإن الذاكرة التي يقدمها سيزار ستكون مؤلمة بالضرورة، إنها ذاكرة «الزنجي الطيب»، «زنجي السيد». إنها ذاكرة الأكاذيب والجُبْن. هي ذاكرة السيد والعبد. في ديالكتيك وعي الأسود، تبدأ الزنوجة بوصفها حركة سلبية، قبولًا لعدم الإنجاز: «بالنسبة إلى من لم يقوموا قط بالاختراع أو الفتح أو الاستكشاف». هذا الاتجاه المناهض للبروميثيوسية [نسبة إلى بروميثيوس](*)، هو نقيض لملاحظة سنغور بشأن

= الغربية والأفارقة»: «إن مواطن جزر الهند الغربية، بعد الخطأ الأبيض الجسيم، يعيش الآن في السراب الأسود العظيم» (*AR*, 27).

(٢٦) «لا، لم نكن قط أمازونيات لدى ملك داهومي، ولا أمراء غانا الذي يملكون ثمانمئة جمل»، هكذا يكتب سيزار، موجهًا إيانا إلى الواقع الراهن الذي يعيشه السود المنتمون إلى الطبقة العاملة: «كما يمكنني أن أعترف أننا كنا دائمًا أناسًا عاديين تمامًا نغسل الصحون، ونمسح الأحذية من دون أي طموح، وكنا في أحسن الأحوال مشعوذين واعين، وأن الرقم القياسي الوحيد الذي كسرناه كان تحمُّل السَوْط»، انظر: Césaire, p. 97.

(٢٧) Arnold, p. 158.

(*) بروميثيوس: هو أحد الجبابرة في الميثولوجيا الإغريقية، صديق الإنسان الذي كلّفته الآلهة بخلق البشر وتزويدهم بمتطلبات الحياة، فبالغ كثيرًا في الإنعام على الإنسان وتكريمه إلى حد سرقة النار التي تعني النور والمعرفة والدفء من الآلهة ومنحها للبشر، الأمر الذي زاد من سخط الآلهة عليه. (المحرر).

اكتشافات أفريقيا وممالكها وفتوحاتها. والأهم من ذلك، إن ابتهال سيزار بشأن الأحـداث يتم ترتيله على أنه «نُبـاح بالمقارنة بتمجيد الأوروبيين للتكنولوجيا، والفتوحـات الدموية ودمار الشـعوب الذي أتى به الاسـتعمار الكولونيالي»[٢٨]. وسـيزار، المنفتح على جميع أنفاس العالم، لا يقبل التحديد الذي يضعه تمثيل الإمبراطوريـات علـى الخرائـط، ولا علم الأحياء، بـل الذي تضعـه «بوصَلاتُ المعاناةِ» من دون غيرها.

مـن خلال معرفـة الـذات هذه، يتـم تقديـم الزنوجـة على أنهـا خلاقة ومتحركـة ومتطورة وفي قيـد الصنع. وهي في تعارض مع موضوع سـاكن: «إن زنوجتي ليست حجرًا»؛ إنها في تعارض مع النصب التذكارية الموجودة في أوروبا: «زنوجتي ليست برجًا ولا كاتدرائية». إنها قبول للعِرْق واكتشاف لكبرياء جديد، موقف يحترم «بشـاعتي الثائرة»، ويقبـل حتى أدوات تعذيبي وأصفادي والسفينة التي تُقل العبيد. مع هذا الإحساس الجديد بالهوية تأتي قوة تخيّل الثورة:

الزنجية الجالسة
فجأة تقف على قدميها
منتصبة في العنبر
تحت الشمس
منتصبة في الدم
منتصبة
و... حُرّة[٢٩].

إن ما يبسـطه سـيزار هنا هـو الـولادة العسـيرة، أو تحول الأسـود الجديد انطلاقًا من رحم «الزنجي القديم»[٣٠]. «الحفرة الهائلة السوداء» التي كان سيزار «يريـد أن يغرق فيها»، تغدو الآن ينبوع الوعي الجديد. «هناك بالذات سـأصطاد الآن لسـان الليـل الحاقـد في تقلباتـه التي مـن دون حركـة» (حركة واسـتذكار

(٢٨) Mazisi Kunene, Introduction to Césaire, *Return to my Native Land* (London: Penguin, 1969), p. 22.

(٢٩) Césaire, *Return,* Bilingual ed., pp. 147-8.

(٣٠) Césaire, *Return,* Bilingual ed., p. 166.

حقيقيـان). إنهـا قفزة إلـى «وعي جديـد، إلـى علاقة نوعيـة جديـدة بالمجتمع الطبيعي»[٣١].

إن «رحلة» سـيزار الطويلة نحو وعي أسـود جديد تنتهي بقبول عِرْقه. فهو «لم يعد مقتصرًا بصورة بائسـة بزاوية وجـه، وبنوع من الشَّـعر، وبأنف مفلطح، وبشـعر أسـود وبشـرة داكنة مصبوغيـن». والزنوجـة «لم تعـد دليلًا رأسـيًا ولا بلازما»، ولا يمكن قياسها بغير «بوصلة المعاناة». ويحث سيزار الجنس البشري على «التغلّب على (...) كل منْع متحجر»، وعلى إيجاد إنسـانية جديدة لا تقوم على أسـاس العِرْق: ليس ثمة عرق يحتكـر الجمال والذكاء والقوة؛ ثمة متسَـع للجميع لموعد مع النصر[٣٢].

ثانيًا: سنغور وسياسات الزنوجة

> «إن الزنوجة هي القيم الحضارية مجتمعة ـ الثقافية، الاقتصادية، الاجتماعية، السياسية ـ التي تميز الشعوب السوداء، وبشكل أدقّ: العالم الأفريقي ـ الأسود. إنها في الأساس عقل فطري (...) حسّ الجماعة، موهبة الخيال، موهبة الإيقاع ـ هذه هي خصائل الزنوجة.
>
> (Senghor, *Liberté I. Négritude et humanisme*)

مع أن سيزار هو الذي نحت مصطلح الزنوجة، فإن سنغور هو الذي وضع لها نسقًا أيديولوجيًا دعم في ما بعد وصوله إلى السلطة السياسية في السنغال والاحتفاظ بهذه السلطة. ومع أن سيزار كان يشاطر سنغور الكثير من آرائه في فترة ما قبل الحرب، فإنه أصر لاحقًا على أن الثقافة السوداء لم تكن نتاجًا لـ«طبيعة» سوداء، كما كان يعتقد سنغور. ويمكن رؤية تحويل سنغور مصطلح الزنوجة إلى نسق أيديولوجي في الجدول التالي[٣٣]. إن سنغور، باستلهامه

(٣١) Arnold, *Modernism*, p. 168.

(٣٢) Césaire, *Return*, Bilingual ed., p. 85.

(٣٣) انظر: S. Okechukwu Mezu, *The Poetry of Léopold Senghor* (Rutherford, N. J.: Fairleigh Dickinson University Press, 1973), p. 87.

مفكري الأنثروبولوجيا الوصفية الكولونياليين، وكذلك العنصريين من أمثال آرثر دي غوبينو (Arthur de Gobineau)، توصّل إلى الاستنتاج القائل إن السود موهوبون عاطفيًا بعبقرية فنية.

العِرْق الأسود	العِرْق الأبيض
الطاقة المسيطرة هي العاطفة	العقل هيليني
العاطفة زنجية	عقل منطقي
دفء عاطفي عظيم	
الحدس: عقل حدسي عبر المشاركة	عقل تحليلي عبر الاستعمال
الأدب والفنون	الرياضيات والعلوم
الرقص والموسيقى	
عِرْق ذو مفاهيم ملموسة	عرق تجريدي
يميل إلى مبدأ التجسيم	
الذاتية	الموضوعية في التفكير
العنف جزء من جوهره	
أنا أشعر إذًا أنا موجود	أنا أفكر إذًا أنا موجود

إن تفسير سنغور للروح السوداء على أنها حدسية وعاطفية، أكثر مما هي عقلانية، كان يقتفي أثر علماء الإثنولوجيا في ذلك الحين الذين حاججوا أن الأفريقي لم يكن له وعي باطن منفصل، وأن الانقسامات بين الحلم والحقيقة، بين الحياة والموت، لم تكن موجودة في الحياة الأفريقية التقليدية. وكما يشير الجدول التخطيطي، يخصّ سنغور الأفريقي بأنه مشرّب بروح الجماعة، وبأنه شخص يفهم العالم بالإحساس والعقل الحدسي والتقمص العاطفي. وفي المقابل، يسعى الأوروبي إلى الفرار من الجماعة وإقامة استقلال فردي من خلال البحث عن سلطة مادية. إن المجتمع الأوروبي مجتمع محكوم بالقانون الرسمي والقوة والأنظمة، حيث الأفراد جميعهم يتدافعون بالمناكب من أجل النجاح الفردي؛ إنه مجتمع ذو قوة مادية وتقنية عظيمة، لكنه يفتقر إلى العاطفة والقيمة الروحية. ومع

أن سنغور أكد المصادر الأفريقية لفلسفته، فإنه من الممكن تحديد المصادر الأوروبية لكلٍّ من أفكاره، بما فيها الكاثوليكية التي دمجها في الزنوجة[٣٤].

لأن سنغور عرّف الزنوجة بأنها «المجموع الكلّي للمؤهلات التي يمتلكها الرجال السود جميعًا في أي مكان»، فإن تفكيره ابتعد أكثر من التجربة الفردية نحو عالم الجوهرية. وبحلول الوقت الذي أصبح فيه سنغور سياسيًا، كان مفهوم الزنوجة جاهزًا باعتبارها أيديولوجيا في خدمته»[٣٥]. وبكونه رئيسًا للسنغال، استعمل الزنوجة بوصفها أداة متزايدة الفاعلية وأيديولوجيا كانت تشجع الشعب على العمل بمزيد من الجهد من أجل «خير الأمة». وعلى الرغم من بلاغة كلام سنغور على «التعبير الذاتي عن شخصية الأسود»، كان اهتمامه الخاص، بعد الصعود إلى السلطة، ينصبّ على تخلف السنغال التكنولوجي. وأصبح التقدم «مرادفًا للعقلانية ذات المنفعة وللتكنولوجيا»[٣٦]، وغدت الزنوجة الغطاء الأيديولوجي الذي يحرف الانتباه عن غياب انخراط الشعب في إدارة البلاد واستمرار النفوذ الفرنسي في الشؤون السياسية[٣٧]. كان سنغور يدعو قبل الاستقلال إلى الوحدة مع فرنسا. وبعد أن اعتلى منصب الرئاسة، أصبحت الزنوجة تمثّل الدعم الأيديولوجي لسياسات التنمية داخل الاتحاد الفرنسي. كانت عبارة «نحن فرنسيون» تعني الدعم الكامل للجهود الفرنسية الرامية إلى استمرار السيطرة على المستعمرات خلافًا لسكانها المستعمَرين. وفي ما يتعلق بالهند الصينية، حاجج سنغور مدافعًا عن السلام، لكنه اقترع لمصلحة تخصيص اعتمادات مالية للحرب. وفعل الشيء نفسه حيال الجزائر، بل قام بإرسال قوات لتقاتل ضد جبهة التحرير الوطني الجزائرية. إن تمجيد سنغور للثقافة السوداء، كما يرى الفيلسوف البينيني بولان هاونتونجي (Paulin Houtondji)، يعمل في منزلة عذرِ غياب لتلافي المشكلة السياسية التي تواجه حركة التحرير الوطني.

---

(٣٤) انظر: Vaillant, p. 263.

كان سنغور قد التحق بمدرسة ابتدائية كاثوليكية وأراد أن يصبح كاهنًا. ودخل معهدًا لاهوتيًا في داكار لكنه أُخبر أن ليس لديه كفاءة. وأصبح لاحقًا رئيسًا لدولة أكثرية سكانها من المسلمين، هي السنغال.

(٣٥) Vaillant, p. 244.

(٣٦) Senghor, «Planification and Moral Tension,» Quoted in: Irving Markovitz, *L. S. Senghor* (New York: Atheneum, 1969), p. 71.

(٣٧) Paulin Hountondji, *African Philosophy* (London: Hutchinson, 1983), pp. 159-60.

خلقت الثورة الجزائرية أزمة مستعصية في السياسة الفرنسية؛ وتسلّم ديغول السلطة في ما يشبه الانقلاب، ودعا فورًا إلى إجراء عمليات استفتاء في المستعمرات الفرنسية كلها. وكان الخيار في هذه العمليات صارمًا: إما الاندماج الكامل، وإما الاستقلال الفوري. وحده سيكوتوري من غينيا قال «لا» لديغول. وجرى إيفاد أندريه مالرو (André Malraux)، الوزير الديغولي آنذاك، إلى الأنتيل كي يحافظ على العلاقة بها. واستقبله في فور - دو - فرانس عمدتها إيمي سيزار الذي كان يدعم الاتحاد الفرنسي، بكلمة ترحيبية قال فيها: «إنني أحيّي في شخصكم الأمة الفرنسية العظيمة التي نرتبط بها بعاطفة جياشة». وجاء في تقرير كتبه ديفيد كوت (David Caute) أن فانون اشمأزّ من استقبال سيزار لمالرو الذي كان بوصفه وزيرًا للإعلام قد أنكر معرفته بأي عمل من أعمال التعذيب في الجزائر: «في مقالة كتبها فانون بعد إجراء الاستفتاء مباشرة، كان رد فعله مزيجًا من السخط والذهول». وبعد أن وجّه أصابع الاتهام إلى كلٍّ من سيزار وسنغور، «ختم بالتحذير من أن أي زعيم ينبغي ألّا يستغل الاحترام الذي منحته إياه الجماهير عندما يكون استقلال الأمة على المحك»[٣٨].

إن أحد الفروق الفلسفية المهمة بين سيزار وسنغور، مع أنهما كليهما اعتبرا الزنوجة في البداية موضوعة نقيضة للعقلانية الغربية، هو في الأهمية التي كان يعلقها كلٌّ منهما على السريالية والذاتية. ولأن سنغور كان يرى في الزنوجة واقعًا موضوعيًا ظلّ يمثّل «مساهمة إيجابية في الحضارة الكونية»[٣٩]، فإنه كان يميل إلى التقليل من شأن السريالية. أما بالنسبة إلى سيزار، فمفهوم الزنوجة عنده كان مختلفًا. وأبرز أهمية السريالية والقوة السلبية للزنوجة. ولأن الزنوجة كانت نزوعًا للعقل، فإن قبول واقع السواد كان في جوهره تجربة ذاتية. منذ نشأتها، كانت الزنوجة تتضمن تأويلين مختلفين: تأكيد سنغور على جوهر يقوم على أساس «واقع موضوعي ظاهر للعيان»، وتأكيد سيزار على تجربة الفرد في ما عنى اللون. وهذا التمييز بين الزنوجتين «الموضوعية» و«الذاتية» أدركه سارتر

---

(٣٨) David Caute, *Frantz Fanon* (New York: Viking, 1970), p. 62; DC 139.

(٣٩) Leopold Senghor, «Problematics of Negritude,» Quoted in: Margaret Melady, *Leopold Sedar Senghor: Rhythm and Reconciliation* (South Orange: Seton Hall University Press, 1971), p. 27.

في كتابه أورفيوس الأسود (١٩٤٨)[٤٠]. وإذ تم تأليف هذا الكتاب خلال أوج شعبية الزنوجة فإنه غدا نصًا رئيسًا بشأن الزنوجة.

ثالثًا: كتاب سارتر: أورفيوس الأسود

«الشِّعْر استحضار للأرواح».

(سارتر، ما الأدب)

إن مقدمة سارتر لمقتطفات سنغور الأدبية المختارة من شعر الأسود الجديد والملاغاسي باللغة الفرنسية (١٩٤٨)، *Orphée noir*، أو *Black Orpheus* (**أورفيوس الأسود**)، تمثّل واحدة من أهم المحاولات لفهم الزنوجة على أنها حركة جمالية وسياسية. فسارتر، إذ يعبِّر عن تقدير عظيم لسيزار، لا بوصفه أعظم ممثل للزنوجة فحسب، بل بوصفه شاعرًا ثوريًا، يسمي زنوجة سيزار «تجسيد النفي»، بتشجيعها «التحول المتتالي الذي سيقود الأسود إلى التطابق مع نفسه»[٤١]. إنها عملية اكتشاف ومعرفة، هي ليست نزعة، بل «تصميم داخلي» و«استحضار لروح العالم»[٤٢]. كان سارتر قبل عام فقط قد تحدّث بصخب في ما الأدب؟ ضد الشعر عمومًا والسريالية خصوصًا، وهو الآن يجد شعر سيزار السريالي ثوريًا حقًا. فيرى سارتر أن سريالية سيزار ليست من المنوعات «الأوروبية» لأنها كانت «تجاوزًا دائمًا»، «مزاوجة قسرية» أكثر منها «وحدة هادئة بين الأضداد». وعلى يدي سيزار، «السريالية (...) يسرقها الأسود من الأوروبيين فيحوّلها ضدهم»[٤٣].

يميز سارتر زنوجة سيزار «الذاتية» عن زنوجة سنغور «الموضوعية» التي تسعى وتثبت وجود الحضارة الأفريقية وقيمها وخرافاتها وعاداتها، وغيرها. لكنه يعتقد أيضًا أن كلًا منهما يؤدي إلى النتيجة نفسها ـ وهذا تعميم يقوّض، بل

---

(٤٠) انظر: Jean-Paul Sartre, *Black Orpheus*, trans. S. W. Allen (Paris: Présence africaine, 1965).
هناك ترجمة بديلة للمقالة تظهر في: Robert Bernasconi, ed., *Race* (Oxford: Blackwell, 2001).

(٤١) L. S. Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malagache de langue française* (Paris: Presses Universitaires de France, 1948), and Sartre, *Black Orpheus*, pp. 30-1.

(٤٢) Sartre, pp. 42-3.

(٤٣) Sartre, pp. 39.

حتى يلغي، قراءته المتبصِّرة لسيزار. وبالتالي فهو بدلًا من تحدي وجهة نظر سنغور فإنه يدمج مبدأه الجوهري القائم على قاعدة «روح سوداء»، في ما يسميه «الوجود في عالم السود»[٤٤]. وعلاوة على ذلك، إن «الطريق» الوحيدة التي يمكن أن تؤدي إلى «إلغاء الفروقات بين الأعراق»، وفقًا لسارتر، هي طريق ذاتية ـ لحظة من «الانفصال أو النفي»، شيء من قبيل انفصال السود[٤٥]. لكن سارتر سرعان ما يتخطى هذه اللحظة، سابغًا ما يشبه الامتياز على الانقسام الأنطولوجي بين البيض والسود. ما هو موضوعي للسود، من وجهة نظر سارتر، ليس تجربة الكولونيالية المعاشة بل «طبيعة» الأسود، ولديه ميْل لرؤية الأسود مترادفًا مع الفلاح ومع «الأرض»[٤٦]. وهو يرسم هذه الزنوجة الموضوعية لـ«الطبيعية» بالمقارنة بموضوعية العامل الأبيض:

«يظل الأسود الذكرَ العظيم للأرض، الحيوان المنوي للعالم. وجوده ـ إنه الصّبر النباتي العظيم؛ عمله ـ إنه تكرار الجماع المقدس عامًا تلو عام. هو يخلق، وهو خصب لأنه يخلق (....) أن يعمل، أن يزرع، أن يأكل، يعني أن يضاجع الطبيعة. وهكذا هم ينضمون إلى الرقص وطقوس القضيبية الخاصة بالسود الأفارقة»[٤٧].

إن اشتغال سارتر بالزنوجة «الموضوعية» ـ ومجازات القدرة الجنسية الطبيعية للذكر الأسود ـ يعكس قبوله زنوجة سنغور بصورة غير نقدية. وهو يؤدي إلى تكرار تأكيد الأنثروبولوجيا الكولونيالية «الطقوس القضيبية للسود الأفارقة»، والعادات والأشكال الثقافية الأفريقية السرمدية، وكذلك الصورة

---

(٤٤) Sartre, p. 41.

(٤٥) يعلّق سارتر في ملاحظة جانبية على ازدراء العامل الأبيض للأسود. لكن هذه النظرة المتفحصة لم يجر تطويرها، انظر: Sartre, p. 16.

لم يتساءل سارتر لحظة بشأن ما سيحِل بوعي الأسود، لكنه سرعان ما يضيف القول: «هذا غير مهم» (Sartre, pp. 64-5). وهو أمر لا يهم لأن العِرْق يُعتبَر خاصًا وذاتيًا في حين أن الطبقة أمر موضوعي وشامل. وبحسب تعبير كلايتون إيشلمان وأنيتي سميث، على الأسود أن يمثّل «طقسًا فيه ضحية». وقدر الأسود أن يعاني من أجل العالم و«خطايا العرق الأبيض»، انظر: Eshleman and Smith, Introduction to *Aimé Césaire*, p. 7.

(٤٦) Sartre, pp. 44-5.

(٤٧) Sartre, p. 47.

التقليدية لقدرة الأسود الجنسية. الزنوجة تحتفل بالخلق والجماع المتواصل والجلد والجسد والجنس والدين المتصل بالحيوانات المنوية والقضيب المنتصب، ويؤكد سارتر مقتبسًا تعبير سنغور أن الوعي الأسود «الوعي الأسود يقوم في الدرجة الأولى على روح سوداء (...) على نوعية معينة مشتركة بين أفكار السود وسلوكهم تسمى الزنوجة»[٤٨].

إن وجهة نظر سارتر في الزنوجة تعبِّر عن غموض في الزنوجة نفسها. فعلى الرغم من خصوصيتها التاريخية والجغرافية، وعلى الرغم من الاسترقاق والدمج، ومن الشتات والتجارب المختلفة، أعلن دعاة الزنوجة الموضوعية عن جوهر أسود، عن «تضامن فطري»، وعن «عملية تفكير خاصة». ومن جهة أخرى، هناك الزنوجة الذاتية، بذاكرتها و«توقها إلى الحرية»، من خلال الثورة و«النضال من أجل التحرر الحاسم». الزنوجة الثورية، الزنوجة على مبدأ سيزار، هي «صيرورة»، وليست إيقاعًا أو «عنقودًا من الغرائز البدائية»؛ ولها أساسها في وضع تاريخي محدد، وكما يعلن سارتر فإنها تتأسس في «إحساس بالثورة وحب للحرية»[٤٩]. ويواصل سارتر القول إنه مع ذلك، هناك شيء ما «أشد خطورة». واقتبس فانون ما يلي:

«الأسود، كما أسلفنا، يخلق عنصرية مضادة للعنصرية. إنه لا يرغب أبدًا في السيطرة على العالم؛ هو يريد وضع حد للامتيازات العنصرية حيثما وُجدت؛ ويؤكد تضامنه مع المضطهدين من الألوان كافة. بضربة واحدة، «ينتقل» مفهوم الزنوجة الذاتي، الوجودي، العرقي بحسب ما يمكن أن يقول هيغل، إلى مفهوم البروليتاريا الموضوعي، الإيجابي، الدقيق (...) تبدو الزنوجة في هيئة مرحلة ضعيفة في التقدم الديالكتيكي: التأكيد النظري والعملي لتفوق الأبيض هو الموضوعة؛ وموقع الزنوجة بوصفها قيمة نقيضة هو لحظة النفي. لكن اللحظة النقيضة هذه ليست كافية في حد ذاتها...»[٥٠].

يدّعي سارتر أن اللحظة النقيضة لا تفعل سوى «أن تهيئ نفسها لتوليف». لماذا يتعين على العنصرية، وهي تواجه عنصرية مضادة للعنصرية، أن تنتج

---

(٤٨) Sartre, pp. 16-17.

(٤٩) Sartre, pp. 56-7.

(٥٠) Sartre, pp. 59-60.

توليفًا لمجتمع لا يقوم على أساس اللون؟ ويرى سارتر أن الزنوجة هي ديالكتيك يتجاوز ذاته، «مطلق يعرف أنه نفسه انتقالي». فهو مكرّس من أجل فنائه بالذات ويجد انتصاره في تجاوز نفسه. والزنوجة، في نهاية المطاف، هي مأساة لأنها «ليست كافية في حد ذاتها»[٥١].

رابعًا: ديالكتيك الوعي الأسود

يبدو نقد فانون لهيغل للوهلة الأولى منسجمًا مع إنكار سارتر لإمكان التبادلية في كتاب **الوجود والعدم**، حيث لا يكون وعي العبد قادرًا على تجاوزِ جعلِه موضوعًا في نظر الآخر. كما أن الفقرة التي أنهى فانون بها كتابه **جلد أسود**، بشأن «أن الأسود الفرنسي محكوم عليه بقدر مشؤوم» تبدو هي الأخرى متناغمة مع ما سماه سارتر «التشاؤمية الوجودية/ الأنطولوجية»[٥٢]. وعلاوة على ذلك، فإن تحليل فانون بشأن انقسام مطلق ومانوي بين الأبيض والأسود يبدو منسجمًا مع ادعاء سارتر وجود انفصال وجودي، حيث «لا يمكن اشتقاق أي معرفة شاملة من علاقة الوعي هذه»[٥٣]. ومع ذلك، بدلًا من إطلاق التعميمات بشأن الوضع الإنساني، تجد ملاحظات فانون أساسًا لها في جاذبية الخصوصية التاريخية للعنصرية والكولونيالية. وبحسب تعبير فانون في كتابه **جلد أسود**: «لأن لا شيء وجوديًا يتعلق بالفصل»... «فإن ما يجب عمله هو تحرير الإنسان» (*BS*, 186, 9).

«في إطار النظرة الكلية إلى العالم *(Weltanschauung)* من جانب شعب مستعمَر، ثمة شيء من الشوائب، ثمة نقيصة لا تنصاع لأي تفسير أنطولوجي. قد يعترض أحدهم بأن هذه هي حال الفرد، لكن مثل هذا الاعتراض لا يفعل سوى إخفاء مشكلة أساسية. فالأنطولوجيا ـ حالما يتم الاعتراف بها على أنها ترك الوجودية جانبًا ـ لا تتيح لنا فهم وجود الإنسان الأسود. ذلك أن الأمر لا يقتصر على أن الأسود يجب أن يكون أسودَ؛ بل يجب أن يكون أسودَ في

(٥١) Sartre, pp. 60 and 62.

(٥٢) Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness* (1943; New York: Washington Square Books, 1966), p. 243.

(٥٣) Sartre, *Being*.

علاقته بالأبيض (...) الرجل الأسود لا يملك مقاومة أنطولوجية في عيون الرجل الأبيض» (BS, 106).

إن «غياب» المقاومة الأنطولوجية يوفر أحد الأسس لفهم نقد فانون لمقدمة(*) سارتر لكتاب أورفيوس الأسود، ويشير إلى مفهوم للنفي مختلف بصورة واضحة. ومن المفارقات أن فانون يبدو أكثر اعتناقًا لمبدأ الوجودية من سارتر بكثير، الذي تبدو تصنيفاته ثابتة، وحيث النفي عنده تمتصه تأكيدات مسبقة. وفي مواجهة الطرق المسدودة أمام التبادلية، يتحول ديالكتيك فانون نحو وعي السود. ومنهجية هذه الخطوة يلخصها في كتاب معذبو الأرض، حيث ينظر إلى الوعي الذاتي على أنه ضمانة التواصل (WE, 247).

يصر سارتر في كتابه أورفيوس الأسود على أن الطبقة الاجتماعية موضوعية، والزنوجة ذاتية، مرحلة «صغرى» في ديالكتيك «تاريخي» سابق الوجود. ويرى فانون أنه مع ذلك يحدث شيء ما آخر عندما يغوص الأسود في «ليل المطلق»، أو يجرب «روح الصعود» الخاص بالزنوجة. وهذه يسميها فانون قفزة ثورية في الوعي. «وعي السود ليس مجرد مرحلة عابرة وليس لا وعيًا أسودَ مضادًا للعنصرية، بل هو نمط جديد من الإدراك، تكثيف مطلق لبداية» (BS, 138). الأبيض يخلق الأسود، لكن الأسود هو الذي ينتصر بالزنوجة. هذا الاكتشاف للذات أمر «جدير بالملاحظة» لأنه بالضبط حركة دينامية، وليس وضعًا ساكنًا(٥٤).

يشير نقد فانون لرأي سارتر القائل إن العِرْق محدد، والطبقة شاملة، إلى الفرق المنهجي بين التوليف والنفي أيضًا. ففي حين قد تبدو بنية المحاججة ديالكتيكية، إذ إن النفي يصنَّف في نهاية المطاف على أنه موضوعة أعلى؛ ذلك أن سارتر يضيء نظرة هيغل الثاقبة التي ترى أن كل نفي يميل لأن يرى نفسه على أنه مطلق ويمنح الزخم للعملية الديالكتيكية. وبدلًا من ذلك، فرض سارتر تخطيطًا ميكانيكيًا ـ الموضوعة = الأبيض/ النقيضة = الأسود/ التوليف = تعددية عِرقية. ولأن وعي الأسود اقتصر على المساهمة في الهدف الحتمي والسابق الوجود،

(*) هي مقدمة كتاب يتناول الشعر الزنوجي في أفريقيا، بالفرنسية بعنوان *Anthologie de la nouvelle poésie négre et maligache de langue française* أشرف على تحريره ليوبولد سيدار سنغور.

(٥٤) بشأن علاقة الزنوجة بالحداثة، انظر: Arnold.

شعر فانون أن سارتر كان يعرقل مستقبلات ممكنة. ومن جهة أخرى، يضع فانون وعي الأسود على أنه مطلق لأن ديالكتيك النفي لا يستطيع أن يقطع الطريق مسبقًا على أي تطور ممكن. «لم أكن في حاجة إلى أن أعرف»، هذا ما يقوله فانون الذي يصر على أن الديالكتيك كان يشق طريقه من دون معرفة النهاية. وهكذا فإن تطبيق مفهوم سارتر للآخر على وعي الأسود «يبرهن أنه ينطوي على مغالطة»، ويعود فانون إلى ديالكتيك السيد/ العبد بعد أن أدخل لون البشرة إليه:

«مع أن تأملات سارتر بشأن وجود الآخر قد تكون صحيحة (إلى الحد الذي يصف فيه كتابه **الوجود والعدم** وعيًا مغتربًا ـ كما يجب أن نتذكر)، فإن تطبيقها على وعي الأسود يثبت أنه ينطوي على مغالطة. وذلك لأن الرجل الأبيض ليس الآخر فحسب لكنه السيد أيضًا، سواء الحقيقي أم الوهمي» (*BS*, 138n).

يردّ فانون على نقد سارتر للزنوجة كما لو أن البرهان على وجوده بالذات قد «انتُزع»:

«وهكذا فلستُ أنا من يوجد معنى لنفسي، بل هو المعنى الذي كان موجودًا أصلًا، سابقًا لنفسي (...) سعيتُ إلى مساعدة صديق من الشعوب الملونة، ولم يجد ذلك الصديق إجابة أفضل من الإشارة إلى نسبية ما كنا نفعله» (*BS*, 134, 133).

بالنسبة إلى سارتر، تمثّل الزنوجة الخيار الوجودي الحر الفوري، أما بالنسبة إلى فانون فلم يكن ثمة خيار قط (*BS*, 126). فوعي الأسود يتطلب «تراجعًا» إلى مرحلة سابقة للديالكتيك، «مرحلة تسبق أي غزو، أي إلغاء للـ«أنا» من جانب الرغبة» (*BS*, 134) ـ عودة إلى أنا اليقين الذاتي نفسه، قبل المقاومة من الآخر و«تجربة الرغبة». ولأن الآخر لا يعترف بالأسود كائنًا بشريًا، يصر فانون على «أن الحل الوحيد هو في أن أجعل نفسي معروفًا» (*BS*, 115).

صحيح أن موقف فانون الذي يبدو قريب الشبه بنظرية **الأنانة** (Solipsism)، [التي ترى أن العقل وحده هو الذي يدرك أنه موجود] يعبِّر عن أحد أوجه تعامله الأصلي مع هيغل، ويمكن فهمه من منظور هيغل في كتاب

الفينومينولوجيا القائل إنه لم يكن للوعي الذاتي أول الأمر سوى أنا خالصة موضوعًا له[٥٥]. وفانون يريد لوعي الأسود أن يحقق هذا اليقين الذي انطلاقًا منه يواجه العبد الأسود عجزه وقصوره. وبحسب تعبير هيغل، فإن وعي العبيد، «بوصفه وعيًا يُجبر على العودة إلى ذاته سينسحب إلى ذاته ويتحول وعيًا مستقلًا حقًا»[٥٦]. في كتاب جلد أسود، يكون «الانسحاب»، «سعيًا إلى المطلق»، حيث يُعترف بالمرء بوصفه «قيمة أساسية»، وحيث يتحول اليقين الذاتي إلى حقيقة موضوعية (BS, 134, 217-18). وكي يقع هذا التحول، يجب إجبار الوعي على العودة إلى ذاته، إلى «ليل المطلق» ـ كما يرى فانون الذي يضع وعي الأسود في مرحلة يسميها «الكثافة المطلقة». ومن باب التمييز المناقض لـ«الصيرورة التاريخية»، يعلن: «أنا كنت في حاجة إلى إضاعة نفسي في الزنوجة» والاعتقاد أن المطلق لا ينشغل بسوى الاستقلال والحرية[٥٧]. وهو يردّ بدرجة مشابهة على سارتر قائلًا: «لمرة واحدة، نسي ذلك المولود هيغليًا أن على الوعي أن يضيّع نفسه في ليل المطلق، الشرط الوحيد لتحقيق الذات» (BS, 133). في حين كان سارتر يحاول أن يختصر الطريق، وأن يقفز على النفي في طريقه إلى التوليف، كان فانون يصر على أن الوعي لا يصبح لذاته، وعيًا ذاتيًا من أجل ذاته، إلا من خلال إضاعة نفسه بشكل مطلق. كما أن فانون يعي النتائج المنطقية للرغبة في عالم من دون الآخر. فالوعي الذاتي، عبر علاقة النفي مع الموضوع، لا يستطيع إبطاله. وبدلًا من ذلك، تتكرر الدائرة وتعيد إنتاج الرغبة في الموضوع من جديد. هذه هي إشكالية ديالكتيك جلد أسود، لكن لا يمكن البدء مجددًا إلا انطلاقًا من هذا الموقف.

من المفارقات أن سارتر نسي خصوصية تجربة الأسود المعاشة، واختزلها إلى مصطلح ثانوي يحذفه معنى «سابق الوجود». وتوضع الزنوجة في إطار «تطور الإنسانية»؛ «العِرْق يتحول في مجرى التاريخ، الحاضر الأسود يتفجر ويغدو موقتًا، والزنوجة ـ بماضيها ومستقبلها ـ يتم إدخالها في التاريخ الشامل». «التاريخ الشامل» و«تطور الإنسانية» يبدوان قريبين من

(٥٥) G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Translated by A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1971), para. 173.

(٥٦) Hegel, para. 193.

(٥٧) Hegel, para. 232.

الفكر التنويري الذي أدرج السود في أسفل سلسلة الوجود. فكان رد فعل فانون ديالكتيكيًا أكثر راديكالية وأكثر تماسكًا تاريخيًا. ففي ديالكتيك فانون، لا يتم اختزال النفي إلى مجرد لحظة لكنه يجب أن يتم اعتناقه بصورة كاملة.

«إن الديالكتيك الذي يجلب الأساس لحريتي يخرجني من ذاتي. إنه يحطّم موقفي غير المنعكس. ومع ذلك، وفي ما عنى الوعي، فإن وعي الأسود واضح في عينيه. إنني لست إمكانًا لشيء ما، أنا من أنا بصورة كاملة. ولا يتوجب عليَّ أن أنظرَ إلى الكلّي الشامل» (*BS*, 135).

يُعلن فانون: «كان عليّ أن أضيّع نفسي تمامًا في الزنوجة، «لأن وعي الأسود هو الشيء الوحيد الذي يمكنه» أن يحطم موقفي غير المنعكس». ونسي سارتر، بتعابير تبدو أنها تفترض ذاتًا مسبقة، أن «هذا النفي يكاد يستمد قيمته من مطلقٍ جوهري» (*BS*, 135).

مع ذلك فإن النفي، أي وعي الأسود، يمكن أن يخلق فوضى عرضة للترحيل أو النفي. إن فانون يطالب بوجهة نظر أكثر ظرفية، إذ يصر على أن الأسود ليس مُعطى مسبقًا بل هو بالأحرى نتاج المجتمع الأبيض. فخلافًا للمحاججة القائلة إن الزنوجة تطمس الفرق، فإن السود في أوروبا ـ سواء كانوا من الأنتيل أم إثيوبيا أم السنغال أم مدغشقر ـ يظلون سودًا أينما ذهبوا. ففي مجتمع عنصري، يجب اعتبار الزنوجة قيمة مطلقة، نقطة جديدة لمغادرة الوعي، اليقين الذي هو الواقع كله. والخطر يتمثل في عرض نفسه على أنه الحقيقة الوحيدة، فهذا النوع من اليقين يجازف بتقديم نفسه على أنه موضوعة ضد أي نقيضة تساويه في سريان المفعول، فيما «يظل وعيًا شقيًا يتأرجح إلى ما لانهاية بين شرطين لا يمكن المصالحة بينهما»[٥٨].

إن الزنوجة تعبِّر عن ازدواجية «وعي شقيّ» لم يحظَ بعد بحرية ملموسة (*BS*, 135). على أنه من منظور ديالكتيك السيد/ العبد، فإن حصول «المرء على عقل خاص به» لا يمكن أن يكون عاملًا مساعدًا، لكنه يبدو للعبد شيئًا جيدًا

(٥٨) Jean Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit* (Evanston: Northwestern University Press, 1974), p. 229.

كافيًا، شيئًا يمكن أن يوقظ وعيًا جديدًا ويقينًا جديدًا، حتى لو لم يتجاوز واقع ظرف العبودية(٥٩).

في حين أن فانون كان يعتقد أن العالم الخارجي مطوق بإحكام أصلًا في إطار ديالكتيك الوعي الذاتي الأسود، فإنه يمكن أن يوافق على أن وعي الأسود هو «مرحلة». لكن لا يمكن أن يصل المرء إلى بداية جديدة إلا إذا ذهب عميقًا في الخاص. وإنجاز لحظة النفي هذه يتطلب النفي الخاص بها.

يجادل فانون أنه يتعين تحديد وجود الأسود من الداخل، لا من الخارج. ويضيف قائلًا: «إن هذا النضال يجب أن يتخذ وجهًا من وجوه الاكتمال»، لكن سارتر يكتفي بتمثيل وعي الأسود على أنه لحظة غير مكتملة (*BS*, 134). ومن دواعي السخرية أن فانون رد بمثل هذا النحو القاطع والوجودي على سارتر الذي كان في هذا الحال يحبذ ماركسية خامًا، وأعلن فانون بصوت عالٍ أن الأمر لا يتعلق بما يمكن أن يصبح وعيي، بل بما هو عليه هذا الوعي الآن. إن سارتر «حطّم حماسة الأسود»، وانتهى إلى الملاحظة العادية أو المبتذلة: «كنت أنا أيضًا كذلك في صغري (...) سترون بأنفسكم، ستستوي الأمور». كان صوته يوحي بليبرالي أبوي أبيض. وكان ردّ فانون من باب تذكير سارتر بالتجربة المعاشة. قد يكون شعراء الزنوجة أخطأوا في قراءة التاريخ لو كان التاريخ تقدمًا منظمًا. لكن بقاء وعي الأسود هو بالضبط رفضه التهرب من واقع هنا والآن. ويقتبس فانون من جاك رومان (Jack Romain) (*BS*, 136)، الذي أسّس الحزب الشيوعي في هاييتي، والذين أوحى أعضاؤه من «الزنوج القذرين» لاحقًا بعنوان كتاب معذبو الأرض(٦٠):

(٥٩) عند تركيز فانون في اللحظة الراهنة على الموقف من الحرية، نراه يقارن ضمنًا بين وعي الأسود وما يسميه هيغل الوعي الشكّاك الذي يتبع ديالكتيك التسيّد والعبودية. والمشكلة في هذا الموقف من الحرية هي أن العبد يجد نوعًا من الحرية «ضمن مجال العبودية»، ومع أن العبد يبدو أنه يرتفع فوق كلٍّ من التسيّد والعبودية، فإن الظروف الاجتماعية تظل على ما كانت عليه. إنه الوعي الشكّاك في كل شيء إلا ذاته. بيد أن ثغرة هذا النوع الانطوائي من الوعي هي أنه يخفق في إدراك كيف أن الوعي نفسه تحدده أيضًا تلك الوقائع الخارجية المتذبذبة. وهذا الوعي للذات يمكن أن يؤدي إلى الرضا الذاتي، إلى «جُزَيْرة الراحة الأبدية»، كما لدى هيغل: «الروح الجميلة».

(٦٠) «حتى الطبول الصغيرة ستكون قد تعلّمت لغة الأممية/ لأننا قد اخترنا يومنا/ يوم الزنوج القذرين/ الهنود القذرين/ المالايين القذرين/ اليهود القذرين/ البروليتاريين القذرين/ ونحن =

«نحن نجمع قوانا التي شتتتها
أحابيل السادة...
نحن نعلن وحدة المعاناة
والثورة
ثورة جميع الشعوب على وجه البسيطة كلها».

مع ذلك، في حين أعلن رومان «عهد الأخوّة»، يؤكد فانون خصوصية الزنوجة. وهو لا يريد أن يخبره أحد عن «عمليات التاريخ»، بل عن تعبير عن الوجود، فيما هو يرجّع صدى صوت ميرلو ـ بونتي حين يقول: «إن التعبير عما هو موجود مهمة لا نهاية لها». وإذا كانت الزنوجة الثورية، زنوجة سيزار، قراءة مغلوطة للتاريخ، فإنها على الأقل تواجه الواقع، أيًا كانت درجة مشقته. ويضيف أن الأسوأ هو أن الرجل الذي قدّم نفسه على أنه صديق «كان يذكّرني أن سوادي ليس سوى شرط ضئيل» في اللحظة نفسها التي كان يحاول فيها التعبير عن زنوجته الخاصة. ويخلص فانون إلى أن «سارتر ظل الآخر». ويضيف السطور التي أصبحت مشهورة الآن:

«بكل الصدق، بكل الصدق أخبركم أن أكتافي انزلقت إلى خارج إطار العالم، ولم تعد قدماي تشعران بلمسة الأرض. من دون ماضٍ للسود، من دون مستقبل لهم، كان يستحيل عليّ أن أعيش زنوجتي (*négrerie*). لم أصبح أبيض بعد، ولم أعد أسود بالكامل، أنا ملعون» (*BS*, 138).

كان رد فعل فانون على محاججة سارتر القائلة إن الزنوجة عنصر «ضئيل» من الديالكتيك اتخاذَ موقف قاطع سريع. هنا كان ثمة من يسمى «صديقًا»، ظهر أنه «الآخر» الأبيض في لحظة اعتناق فانون لوعي الأسود. وهكذا فإن سارتر جرّد فانون بمعنى ما من الهوية التي اكتسبها أخيرًا.

= نهض/ جميع معذبي الأرض»، انظر: Jacques Roumain, «Sales Nègres,» Quoted by: David Macey, *Frantz Fanon: A Life* (London: Granta Books, 2000), p. 178.

خامسًا: نقد فانون للزنوجة

«إنها نموذج مفعم بالنشاط، تعيش بالإيقاعات، تتخللها مرة تلو المرة حياة متدفقة؛ وهي مليئة بالألوان أيضًا، واكتسبت لون البرونز، ولوّحتها الشمس، وهي عنيفة (...) إنها تعبِّر في المقام الأول عن النضال يدًا بيد، وتكشف عن حاجة الإنسان إلى تحرير نفسه من جزء في وجوده كان يحوي أيضًا بذرة التفسخ».

Fanon, *Black Skin*

معقّدة هي علاقة فانون بالزنوجة. فهو يعانقها، ويتغنى بمديحها، فيما هو يؤكد ألمعية سيزار الذي غاص في الأعماق ليكتشف «روحًا للصعود». لكنه يسلّم بأن «الاغتراب الثقافي» للأسود، موضوع تحليله في كتاب جلد أسود، هو نتاج لمجتمع طبقة وسطى، هو فاسد ويتعين تغييره (*BS*, 224-225). وبناءً عليه، لا يبدو وعي الأسود أمرًا ذا شأن. ومع ذلك، فإن فانون منسجم مع نفسه في رؤية الزنوجة نفيًا ضروريًا لقيم البيض.

من باب رد الفعل على متطوري باريس والمارتينيك الذين أرادوا أن يرتدوا قناعًا أبيض، فإن الوعي الذاتي الأسود ليس فاقد القيمة. فعلى الرغم من الأيديولوجيا الليبرالية الكولونيالية التي أعلنت أن المتطور الأسود لم يكن حقًا يختلف عن الأبيض، ويمكنه أن يتدبر أمره «في المجتمع الأبيض»، حيث كان الصّبْغ، لا «الأخلاق الرفيعة»، ولا «المعرفة»، هو ما ظل يحدد مستقبل الأسود. وفي حين أن الأبيض الليبرالي ليس عنصريًا مكشوفًا فإنه قدّم نفسه بصفته أفضل صديق للسود، ومع ذلك لا يزال يحكم على المتطور بناء على الصبغ: المعلم الأسود، الطبيب الأسود، أو «صديقي الأسود». وشعر المهني الأسود بهذا الحكم، وبالنظرة المحدِّقة المشرِّحة في عيون البيض التي تنتظر وقوع خطأ، ينتظر من الأسود أن يكون مِثْل أسودَ تمامًا. ويؤكد فانون أن السود هم دائمًا «مسوّرون» بمظهرهم.

بحسب تعابير الفكر الليبرالي الذي يعلن المساواة بين الجميع، فإن العنصرية غير منطقية. وفكرة أن يُبغَض المرء بسبب لون بشرته هي فكرة غير

عقلانية. والمثقف الأسود الذي تعلّم عن عصر الأنوار، ويردّ على نفاقه، يختار السبيل الوحيد المفتوح أمامه، وهو السبيل «نحو اللاعقل». ويشير فانون إلى أنه «انطلاقًا من ضروريات نضالي فإنني اخترت طريقة النكوص» (BS, 123). وبعد أن تشرّب المثقفون السود المنتمون إلى الطبقة الوسطى الثقافة الفرنسية، وتعلموا بثبات أساليبها و«قوانينها الأخلاقية» وعقلها، فإنهم أقنعوا أنفسهم بأنهم فرنسيون (BS, 153n)، لكنهم وجدوا العالم الأبيض عصيًا على الاختراق، بل قمعيًا أيضًا. وردًا على ذلك، يعلن فانون: «لقد أفرزتُ عِرْقًا. وقد ترنح ذلك العرق تحت وطأة عنصر أساسي. ماذا كان؟ أهو الإيقاع؟ (BS, 122). ولدى الاقتباس من سنغور قوله: «العاطفة هي بالكامل زنجية، كما هو العقل إغريقي»، تكون ثمة لحظة حين يعتنق فانون، المثقف النقدي، زنوجة «موضوعية» من دون شروط تقريبًا، ويخوض في لاعقلانيتها:

«هكذا نجد هنا الأسود وقد أعيد تأهيله» يقف أمام المحكمة، «يحكم العالم بحدسه، الأسود وقد تم الاعتراف به، يقف على قدميه من جديد...» منفتحًا على أنفاس الأرض كلها «أنا أعانق العالم! أنا العالم (...) في مكان ما خارج عالم الحقول الموضوعي (...) جلبت ببراعةٍ العالَمَ الحقيقي إلى الوجود» (BS, 127-128).

إن المثقف الأسود الذي «عقلن العالم» لكنه وُوجه بالرفض بسبب تمييز على أساس اللون، يجد الآن فخرًا في «ثقافة سوداء سحرية». وبالعودة إلى المصدر، نجد أن هذا المثقف يعتنق أنواع الطقوس الثقافية كلها التي جعلت الكولونيالية منها كاريكاتيرات: السحر الأسود، العقلية البدائية، الأرواحية. «العودة إلى البدائية» تمنح تحريرًا نفسيًا.

تمثّل زنوجة سنغور مناشدة للبيض بقدر ما تمثل مناشدة للسود، على أمل تنوير السود بشأن قيمة حضارة السود وتنوير البيض بشأن وجود هذه الحضارة أصلًا؛ لكن فانون سرعان ما يصر على ردّ يتضمن فعلًا أقوى ويعبّر عن كيفية إجباره على العودة إلى داخل نفسه. «على المرء ألّا يثق بالإيقاع، حب أمنا الأرض، هذا الزواج الصوفي الجسدي بين الجماعة والكون» (BS, 125). لأن توكيد السواد، واعتناق ما يبدو لاعقلانيًا، واستعادة الماضي ـ كلها تشكل رد فعل على عالم البيض. وتُوزع أوراق اللعب بحيث تكون «كل يدٍ يدًا خاسرة».

يجب على نحو ما مواجهة «عقل» عالم البيض بعقل آخر «حقيقي» أكثر، وبالنسبة إلى فانون كانت زنوجة سيزار هي التي ساعدته في أن يجد نفسه.

إن موقف فانون إزاء الزنوجة أكثر ظرفية وتاريخية مما يدركه نقادٌ يعتقدون بأنه «يسير بالموازاة مع تملكه التدريجي لديالكتيك سارتر»[٦١]. وفي كتاب معذبو الأرض، توضع الزنوجة في سياق تاريخي أكثر وضوحًا، وتتعرض لنقد مباشر من وجهة نظر الثورة الجزائرية، مع إطلاق انتقادات صريحة لقادة الزنوجة (مثل سنغور) الذين واصلوا دعمهم لفكرة الجزائر فرنسية. وانتقاد الزنوجة في كتاب معذبو الأرض باعتباره ثقافة معارضة هو أكثر منهجية أيضًا. ففي كتاب جلد أسود، يعبِّر العنف عن نفي الرجل الأبيض المُذَوّت، وهو نفي ضروري لتطور وعي الأسود. أما في كتاب المعذبون فإن العنف يشير إلى العالم الخارجي، خصوصًا العنف المطلق الذي تمارسه الكولونيالية الفرنسية في الجزائر والعنف المضاد الضروري للتحرير الفعلي[٦٢].

تطرح مشكلة الزنوجة تعقيدًا آخر. فهي وحدها لا يمكن أن تصبح فلسفةً للحرية كما اقترح سنغور. وتقوم قوتها على أنها تقلب الأيديولوجيا الكولونيالية رأسًا على عقب. ومع أن الزنوجة الذاتية تتخطى هذا الموقف، فإنها ليست فلسفة للتحرير. وبوصف الزنوجة ديالكتيكًا يُدخل الضرورة إلى أساس الحرية، فإنها مفعمة بالتناقضات. وبقدْر ما تحاول الزنوجة «إعادة الاستيلاء على الذات وإمعان النظر في الذات»، والأهم من ذلك إنشاء دائرة الحرية (*BS*, 23)، يصر فانون على أنها تشتمل على قيمة إيجابية. ومع ذلك، فإنها لم تكن أداة فاعلة للثورة الاجتماعية. كانت الزنوجة مفيدة في هز كل شيء، لكنها في نهاية الأمر

(٦١) Jock McMulloch, *Black Soul, White Artifact* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), p. 53.

(٦٢) إن إحدى الطرق للتعبير عن المناحي المختلفة للنقيضة في كتابي جلد أسود ومعذبو الأرض هي النظر في «قراءة» فانون لمؤلّف سيزار الأسلحة العجائبية *(Les Armes miraculeuses)*. ففي معذبو الأرض يفسر فانون الانتقال حرفيًا بوصفه مثالًا على طاقة التنوير الكامنة في العنف التي يعطيها سيزار «مغزى تنبؤيًا» (*WE*, 86). وفي جلد أسود، يرى فانون العنف مجازيًا على أنه جزء من تطور وعي الأسود. إن اكتشاف الذات وتطور إحساس المرء بهويته الخاصة استوجبا منه الاستلقاء عاريًا وقتل الرجل الأبيض في داخله. وهي بحسب تعبير سيزار «ثورة داخلية» تخلق «القفزة في الوعي الذاتي بحيث يخرج المرء من «الحفرة السوداء» ليهز أعمدة العالم (*BS*, 198-9). أما في معذبو الأرض، فإنها ثورة «خارجية».

لـم تكن قادرة علـى تطوير مفهـوم إيجابي بشـأن التغيير، بسـبب اعتمادها على العمل العفوي، لا على العمل الواعي، وبسـبب الأهمية التي أولتها للاعقلاني. ومع ذلك، كانت الزنوجة تمثل مدرَكًا جديدًا، وكان فانون يرغب بدلًا من ذلك في أن يتوجه المثقفون السـود نحو سـيزار مـن أجل إلهامهـم و«أخذ حصة من الواقـع»، مـن «النيـران، والفصـل، وممارسـات القمـع وأعمـال الاغتصـاب» (BS, 187). وأخـذ حصة من الواقع كان يعني إدراك أن الضياع في الزنوجة يمكن أن يكون مقدمة للعمل.

في كتاب **المعذبون**، يعتبر فانون الزنوجة ضرورية، لكنه يقرّ بأنها ليست شرطًا كافيًا للتحرر من أغلال جوهر مفروض للسواد. وهو يوجه نقدًا لاذعًا إلـى سياسـي الزنوجـة الـذي يرغـب فـي فصـل التـراث عـن النضـال ضد الكولونيالية، وينتقد مقترحات «الوحدة الثقافية» الصادرة عن شعراء مختلفين من سـنغور إلى رابيمانانجارا لأن هؤلاء الرجال كانوا يدعمون بصورة سلبية أو نشـيطة الفرنسـيين ضد حركة التحـرر الجزائريـة. إن الشـيء المهم الذي يجـب أخذه بالحسـبان هـو تمييـز العيـوب السياسـية الموضوعيـة للزنوجة وضرورتهـا الذاتية التي تكمن في قدرتها على تحويل أو إعادة بناء شـخصية المثقف الذي يجب «أن يضيّع نفسـه بأي ثمن في شعبه الهمجي»، وأن يقف وجهًا لوجه مـع جُبْنه (BS, 218). ويصف فانون المثقف الذي يسـكن في ظل الأيديولوجيا الكولونيالية، بأنه «شـبح حي من التناقضات». انتزاع المرءِ نفسَـه منه أمر صعب، وقد يثبت أنه «قاتل»[٦٣]، لكنه لا يتحقق، «سـتقع أضرار خطرة ذات تأثير نفسـي، وسـتكون النتيجة أفراداً من دون مرسـى، مـن دون أفق، من دون لـون، مـن دون دولة، مـن دون جـذور ـ عِرْقاً مـن الملائكـة» (WE, 218). ويمكـن أن يكون فقدان الرشـد هـو الثمن لمفهوم سـيزار بشـأن روح الصعود (WE, 218)، لكن من المفارقات أن الدفاع عن «شرعية الأمة» لا تحفّزه أي هوية وطنيـة بالتحديـد. فالمسـتعمِر لا يعتبـر الأسـود غانيًّا أو أنغوليًّا، بـل يعتبـره أسـودَ[٦٤]. وتمامًا كمـا أن إدانة المسـتعمِر قاريّـة، فإن دفاع المثقـف يكون في

---

(٦٣) Suzanne Césaire, «1943; le surréalisme et nous,» dans: Suzanne Césaire, *Tropiques II* (Paris: Editions Jean Michel Place, 1978).

(٦٤) حتى لو كانت الإدارة الاستعمارية تميز بين درجات تحضر العربي والقبيلي في الجزائر، أو السوداني، والمساي والكيكويو في كينيا، فهم جميعًا بحاجة إلى حوكمة بيضاء.

منزلة نقيضة، لكنه «مقتبس منطقيًا من وجهة النظر نفسها» (WE, 218). وعليه فإن سياسة تقوم على العرق تمثل إشكالية كبرى.

في الوقت نفسه، إن اعتناق المثقف للزنوجة هو إشارة إلى المستعمِرين بأن مشروعهم لجلب الحضارة يترنح... وبمصطلحات ديالكتيك السيد/ العبد، في مؤلفات هيغل، يضع العبد الأسود «نفسه في موضع النفي للنظام الدائم للأمور و(يصبح) بالتالي من أجل ذاته، يصبح شخصًا يوجد على عاتق نفسه»[٦٥]. هذه الحركة من صيرورة المرء من أجل ذاته إلى خارج النفي هي نوع الحركة التي يراها فانون في تطور الزنوجة بوصفها «أساس نفسها». ومع ذلك، يمكن أن تكون الزنوجة تقدمية أو رجعية، تبعًا للوضع السياسي. فبإعطائها «قيمة عليا للعادات والتقاليد والمظاهر»، يمكن أن تؤدي إلى «العقم». وبحث الزنوجة الموضوعية عن روح سوداء يمكن أن ينتهي باحتفال فارغ بـ«الغرابة». وبمناشدة الزنوجة للشعوب الملونة فقط، فإنها تتجاهل خصوصية تجارب كل شعب وطابعه المميز. وكما الكولونيالية، كذلك الزنوجة تتخذ من القارة بكاملها (والشتات أيضًا) إطارًا مرجعيًا لها (WE, 216)، وتتجاوز مطالب الحاضر لإعادة تثبيت الماضي. وذلك لأنها تفترض أن العرق يحدد دائمًا هوية الفرد الاجتماعية، الأمر الذي يُعدّ تراجعًا في سياق الحركات المناهضة للكولونيالية. يقول فانون في كتاب المعذبون عن سنغور: «الاعتقاد بأن بالإمكان خلق ثقافة سوداء معناه نسيان أن الزنوج آخذون في الانقراض» (WE, 234). ومن أجل تحدي الكولونيالية بفاعلية، يجب أن تغدو الثقافة وطنية ومحددة. هناك كرامة ومجد وإجلال في الحضارات الأفريقية الماضية، مثل «السونغاي الرائع»، لكنه يضيف أن ذلك لا يغيّر «واقع أن السونغاي اليوم يعانون سوء التغذية وأنهم أميّون، وملقى بهم بين السماء والمياه بعيون فارغة» (WE, 210). إن الصور الغامضة والرومانسية، والطقوس السوداء المرفوعة إلى مستوى المثال، والحنين إلى ماضٍ مخترَع أو حقيقي ـ يمكن عند نقطة معينة أن تعوّق الدافع إلى الحرية في الحاضر. إن الزنوجة على طريقة سنغور تخفق في مواجهة النضال والتاريخ الحقيقيين، بل حتى تنفر منهما (WE, 234n)، وبالتالي فإن دعمه للاتحاد الفرنسي كان تعبيرًا عن رغبته في البقاء سجين

---

(٦٥) Hegel, paras. 195-6.

«الفوضى التي تسيطر على دماغه» (*DC*, 138). ويرى فانون أن لا أحد، وهو هنا يشمل سيزار، «يمكنه أن يرغب حقًا في انتشار الثقافة الأفريقية إذا لم يقدم دعمًا عمليًا لعملية خلق الظروف الضرورية لوجود تلك الثقافة؛ وبتعبير آخر: لتحرير القارة كاملة» (*WE*, 235).

أيًا يكن الأمر، إن زنوجة نقدية وعاملة يمكن أن تدّعي لنفسها «ضرورة تاريخية» بما أنها يمكن أن تقود إلى ثقافة وطنية أصيلة إذا تخلت عن نخبويتها وعاودت الاتصال بنضال الشعوب من أجل الحرية. وعلى مثقف الزنوجة أن يطرح فرديته البرجوازية، وأن يصبح فردًا اجتماعيًا في اتصال مع الشعب وفي خدمته. وكي تظل تقدمية، على الزنوجة أن تصبح ثقافة مقاتلة. ويرى فانون أن لا شيء «يمكن أن يحلّ محل حمل السلاح بصورة عقلانية ولا رجعة عنها إلى جانب الشعب...[و] ينضم إلى صفوفه في حركة متذبذبة». وهذا يتطلب من «الشاعر المحلي... أن يدرك أولًا مدى اغترابه [عن الشعب]» (*WE*, 226).

لأن وعي الأسود لا يمكنه أن يتطلع إلى اعتراف العالم الأبيض، ولأن «الانتماء» أو عدم الانتماء إلى عرق محدد ينشئ مكانة الفرد الاجتماعية، فإن تأملات فانون الظاهراتية تؤدي في نهاية المطاف إلى شرط الممارسة: «بعد أن يتفكر [الوعي] فإنه يحضّر للفعل (*BS*, 230). إن اختيار فانون لعبارة مقتبسة من كتاب الثامن عشر من بروميير بشأن تجرّد الثورة الاجتماعية من خرافات الماضي يجب عدم التقليل من أهميته بوصفه تعبيرًا عن موقف فانون من الزنوجة. وتظهر هذه العودة إلى ماركس في التوكيد على أن ليس ثمة في نهاية الأمر سوى حل واحد ـ إعادة هيكلة العالم. وهو يعترف بأن وجود فلسفة ومعمار وأدب خاص بالسود قد يكون أمرًا مثيرًا للاهتمام، لكن، مرة أخرى، كيف له أن يغيّر حياة عامل طفل عمره ثمانية أعوام في المارتينيك؟ (*BS*, 230). يصر فانون على أنه لن يكون عبدًا للماضي، عبد عبودية. وعندما لم يعد منشغلًا بالكشف عن مكامن الغموض والفوارق الدقيقة المتعلقة بالعرق، يقول بجرأة واضحة: «لن استمد غرضي الأساسي بأي حال من الشعوب الملونة. ولن أكرّس نفسي بأي حال لإحياء حضارة للسود غير معترَف بها بصورة مجحفة» (*BS*, 216).

علاوة على ذلك، يعكس اهتمام فانون بالطبقات الاجتماعية نصيبه الشخصي في توضيح العلاقة بين المثقف والعامل: «إن البحث عن نزع

الاغتـراب من طبيب وُلد فـي غواديلوب، لا يمكن فهمـه إلا بالاعتراف بدوافع تختلـف جذريًا عن دوافـع العامل الأسـود» (*BS*, 223). لكن حتـى بوعيه الذاتي للموقـع الطبقـي، يؤكد بجـرأة واضحة أنه بنـاء علـى معرفته بـ«قلة مـن الناس المنتمين إلى الطبقة العاملة» في باريس، فإنه «مقتنع (...) بأنهم (العمال السود) يشاطرونه آراءه حتى من دون علم منهم» (*BS*, 224). وهذه العلاقة المضطربة بين العامل والمثقف سيُعاد النظر فيها في سياق الثورة الجزائرية.

الفصل الرابع

فانـون ... جزائريًـا

أولًا: مدرسة الجزائر

شهدت الجزائر التي استعمرتها فرنسا بعد عام ١٨٣٠، في الفترة بين عامي ١٨٧١ و١٩١٨ أعنف عملية تدمير للمجتمع الأصلي. وتم في نهاية الأمر إخماد الثورة الطويلة، واقتضى ذلك وقوع «هولوكوست». كتب جون رويدي (John Ruedy) عن ذلك أن رد فعل المستعمِرين على التمرد كان «طقوسًا عربيدة من الانتقام، مترافقة مع اندفاع محموم وراء الكسب الاقتصادي»(١). ولئن أمضى الفرنسيون نصف قرن تقريبًا للتغلب على المقاومة الجزائرية، فإن الخمسين عامًا التي تلت شهدت إفقار السكان، والمصادرة الهائلة لأفضل الأراضي، وعمل السخرة، واقتلاع الأسواق المحلية. وإلى جانب تدمير المجتمع الزراعي، وما تلاه من تحطيم أشكال الملكية القديمة، والممارسات الثقافية، ومجريات العمل، كانت هناك فكرة «تمثّل»/ دمج الجزائر، إن لم يكن دمج الجزائريين جميعًا، بالتدريج في فرنسا. كان الجزائريون يُعتبرون فرنسيين من دون مواطنة، مع عدم مساواة في الواقع بين المستعمِرين والمستعمَرين بدأ تطبيقه في عام ١٨٦٥. وكان على الجزائريين، من أجل اكتساب المواطنة، التخلي عن أحوالهم المدنية الإسلامية. ولم يفعل ذلك سوى حفنة منهم. وفي أعقاب فقدان الأرض، أصبحت الجماهير الريفية فلاحين بلا أرض، وتدفق كثيرون منهم إلى أطراف المدن، أو إلى فرنسا في الخارج(٢). وهكذا تحطمت القاعدة المادية لاستقلال الجزائر الثقافي.

في هذا السياق بالذات جرى تطوير نظريات «العقل الجزائري». كان إدخال الممارسات الطبية الغربية يسير يدًا بيد مع الاختراق العسكري، وأصبح الطبيب مبشرًا بالمشروع التمديني الفرنسي. ومع ازدياد عملية الإخضاع، ازدادت التصنيفات، بما فيها التصنيف «العلمي» للعرب (الذي قدِّم في عام

(١) John Ruedy, *Modern Algeria: The Origins and the Development of a Nation* (Bloomington: Indiana University Press, 1992), p. 79.

(٢) أُقِرَّ «قانون حكم المستعمَرين» في سبعينيات القرن التاسع عشر على أنه تدبير أمني موقت، وقد جرّم تعديات من مثل الحديث بأسلوب غير محترَم مع مسؤول فرنسي أو عنه، والتشهير بالجمهورية، والسفر من دون إذْن. وفي واقع الأمر، كان يرأس المحاكم الجزائرية أوروبيون، ويتولى رئاستها في الريف قضاة محليون تعيّنهم الإدارة الحكومية.

١٨٤٥)[٣]. بوصفهم متوحشين بالغريزة، ولديهم قابليات فطرية متأصلة للسرقة والاغتصـاب. وفي مركـز هذا التصنيف كان تعريف الإسـلام بأنـه دين عدواني ومتعصب وعنيف. وكان يُنظر إلى العرب، خصوصًـا البدو الرحل في الجزائر، على أنهم يستعصون على التحضر.

صوّر كتاب لوسيان ليفي ـ برول (Lucien Levy-Bruhl) الذي يحمل عنوان *The Primitive Mind* (العقليـة البدائيـة) والمنشـور فـي عـام ١٩٢٢، الأفريقـي بوصفـه «الآخر» للأوروبي بالكامل، وافترض أن لدى الأفريقي «عقلية سـابقة للمنطـق». وبالتالي لـم تكن لـدى «الأفريقي» القـدرة على التمييـز، ولا على الفصـل بين الخرافـة والحقيقة؛ وخلافًـا للأوروبي، كان الاتجـاه العقلي لدى البدائي مختلفًا جدًا[٤].

يرى أنطوان بورو (Antoine Porot)، مؤسس «مدرسة الجزائر»، أن الشمال أفريقي جبْـري (مؤمن بالقضـاء والقدر)، ويذكّـر بفلاحي أوروبـا الإقطاعية: «كتلـة لا شـكل لها من النـاس البدائييـن، وهم فـي معظم الأحـوال جاهلون وساذجون، بعيدون جدًا من طريقة تفكيرنا وردود أفعالنا، ولم يلتقطوا قط أيًا من مواقفنا الأخلاقية، أو حتى أبسـط الاهتمامات الاجتماعيـة أو الاقتصادية أو السياسية»[٥]. في واقع الأمر، كان السكان الأصليون منطقيين تمامًا بطبيعة الحـال. كانـوا يفهمـون اهتمامـات المسـتعمِرين الاجتماعيـة والاقتصاديـة والسياسـية بوصفها حقيقة بسـيطة، مصادرة أراضيهم واسـتغلال عملهم. ولا غرابة بالتالي أن يشجب بورو عناد السكان الأصليين وكسلهم وعدم مرونتهم خلافًـا لـ«الـروح المرنـة والمتعـددة الأشـكال التـي يتمتـع بهـا الأوروبيون المتحضرون».

كانت مشكلة العمال الأفريقيين قضية دائمة لدى المستعمِرين. فحتى في

---

(٣) اقترح بوديشون إبادة «العرب غير المتحضرين»، انظر: Eugène Boudichon, *Considérations sur l'Algérie* (Paris: Comptoir central de la librairie, 1845).

(٤) كان لتعميمات ليفي ـ برول تأثير قوي في المثقفين خلال فترة ما بين الحربين، بمن فيهم علماء النفس، ومنظّرو «فلسفة البانتو» والزنوجة، إضافة إلى «مدرسة الجزائر».

(٥) A. Porot, «Notes de psychiatrie musulmane,» *Annales médico- psychologiques*, 1 (1918), pp. 377-84.

عـام ١٩٥١، أي قبل أعوام قليلة فقط من وصول فانـون إلى بليدة ـ جوينفيل، كتـب جـون كاروثـرز (John C. Carothers)، الاختصاصي بالتحليل النفسـي في مستشـفى مـاذاري فـي نيروبي، دراسـة عن «مـدى الاعتمـاد علـى الأفارقة». وأشارت الأمثلة المكتوبة داخل المقالة غير المُنوّه بها «حالة طوارئ ماو ماو» إلى وجوه مختلفة من «السلوك البدائي» بوصفها كسلًا مَرَضيًا. ويرى كاروثرز أن شـكوى المسـتعمِرين من أن الأفريقي عامل بائس هي نتيجة القدرة العقلية المحـدودة للأفريقـي. فمثـلًا، الطبّـاخ الـذي لا يحذّر سـيده قبل نفـاد حطب الموقـد «ليـس معتادًا علـى أن يكـون بعيـد النظر»، والسـبب فـي أن «صبيان المنازل» لا يسـتطيعون إعادة الأثاث مسـتويًا مع الحائط يعـود إلى أن «مفهوم الحيّز غريب علـى الأفريقي». وفي نقاشـه الإضافي بشـأن الموظفين الأفارقة في مستشـفى الأمراض العقلية، يعتقد كاروثرز أن «العادة البدائية» تتفوق على التقـدم الوظيفـي، وأن الأفريقي لا يسـتطيع تنسـيق المهمـات، وأن ليس لدى الأفريقي إحسـاس بإلحاحيـة العامل الزمنـي، وأن الأفارقة يفشـلون في إعارة الاهتمام والتسجيل، وأن العمل يبدو كمثل سلسلة من الأفعال المحفوظة غيبًا والخالية من المعنى، وأن الأفريقي «يستغل» الطيبة، ولا يمكن إيكاله الثقة[٦].

مثلما كانت نظرية كاروثرز هي المسيطرة في مستعمرات بريطانيا الأفريقية، غدت نظريـة بورو هي المبـدأ الذي قامت عليه ممارسـات التحليل النفسـي في شـمال أفريقيـا الفرنسـي. إن مقالة بـورو «الظاهرة الشـمال ـ أفريقيـة» (١٩٥٢)

---

(٦) J. C. Carothers, «Frontal Lobe Function and the African,» *Journal of Mental Science*, 97 (1951), pp. 12-47.

انظر: *The African Mind in Health and Disease: A Study in Ethnopsychiatry*, Sponsored by the World Health Organization (1953). For discussion of Carothers see: Jock McCulloch, *Colonial Psychiatry and the African Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

في المؤتمر الأول للكتّاب والفنانين السود الذي عُقد في باريس في عام ١٩٥٦ (*AR*, 31-44)، ذكر فانون كيف أن «المحاججة العلمية» التي قدمها كاروثرز دعمًا لجراحة فَصّية تشريحية للأفريقي الأسود ليست مجرد عودة إلى عنصرية مبتذلة سابقة، بل هي مشابهة للمرحلة الثقافية الجديدة من العنصرية. ففي سياق «التدمير» الموضوعي للمستعمَرين، ثمة ميل «إلى اتجاه أقل فظاظة وأكثر سلاسة وأكثر «تحضرًا» يروق للقيم «الديمقراطية والإنسانية». وبتعبير آخر، فإن نجاح مهمة التمدين بحد ذاته كان من صنع نخبة مدينية مستعمَرة هي موضوع عُقَد النقص، ولكنها أيضًا لا تأتي إلى الوجود إلا مع تدمير الاقتصاد المحلي.

ناقشـها فانون أول مرة فـي مقالة كتبهـا للمجلة الليبراليـة *Esprit* (نُشـرت لاحقًا ضمـن مجموعـة (*Pour la révolution africaine: Écrits politiques*) ـ **نحـو الثـورة الأفريقيـة: مقالات سياسـية**). ويصـف فيها مقالـة بـورو بـ«الفكرة الثابتـة» التي تلخـص موقـف الأطبـاء الفرنسـيين إزاء المريـض في شـمال أفريقيا: «الشـمال أفريقي الـذي يذهب اليوم إلـى زيارة الطبيب يحمـل وزر مواطنيـه جميعًا (...) الرجل الذي تشـيّؤه بتسـميته دائمًا باسم محمد، الذي تعيد إنشـاءه، أو بالأحرى الـذي تحلّه بناءً على فكـرة (...) ألا يتكون لديك الانطباع بأنـك إنما تفرغه من جوهـره؟» (*AR*, 8, 14). وبعبارة أخرى، إن التبادلية من وجهة نظر علاجية سُـدّت عليها السُـبُل مـن خلال اختزال مسـبق للشـمال أفريقي لا إلى مجرد جسـد، بل تشـييء (Reification) ذلك الجسـد وتحويله إلى «فكرة منفّـرة». ويعالج المريض كمـا يعالج الأطفال حيث يكـون «البتر هو سـيد الموقف» في العيـادة المجانية. وأكّد فانون أن «الظاهرة الشمال أفريقية» كانت شكلًا من أشكال «عقدة النقص»، الناتجة من البيئة الاجتماعية العامة، ولا يمكن معالجتها سوى من خلال تغييرها كاملة. وكان هدف فانون الأول في بليدة ـ جوينفيل أنسنة البيئة في المستشفى.

إن ما كان لأنطوان بورو[٧]، مؤسـس «مدرسـة الجزائر» المناضلة من أجل

---

(٧) قدّم بورو فكرته بشأن «الشخصية الجزائرية» أول مرة في مقالته التي نُشرت في عام ١٩١٨ بعنوان [«Notes de psychiatrie musulmane» ملاحظات عن الطب النفسي عند المسلمين] وواصل النشر حتى ستينيات القرن الماضي. اعتمد بورو على نظريات «أقدم» بشأن التطور المناخي والنفسي ـ الاجتماعي وضعت العرب في المنطقة «الساخنة»، ما أدى إلى نشوء شخصية متسرعة وساخنة المزاج وإجرامية ونزّاعة إلى القتل، من جهة، وشخصية خاملة كسولة تنفر من العمل، من جهة أخرى. ولدى تصوير الإسلام على أنه ليس من بين الأديان السماوية الرئيسة، بل على أنه عامل شَلل يحفز على القَدَرية، فإنه كان يعزز تلك الأطروحة.

إن مساهمة بورو في النظرية الخاصة بالشخصية العربية كانت في التأكيد على اهتياج وتعصب العربي الذي كان، كما حاجج بورو، لصًا ونهّابًا وقاتلًا بالفطرة. ويقول بورو: «يشير انكشاف السكان المحليين إلى وجود شبَهٍ بحالات الهستيريا التقليدية في القرون الوسطى، في أنها غالبًا ما تُجمَع بتعميم سهل عبر التواصل» (المصدر نفسه). ويخضع العربي لنوبات مزاجية عنيفة. والعربي مستكين وصبياني، تحكمه «ما ورائية قَدَرية» لكنه أيضًا يميل إلى الغضب والعنف والتعصب والإجرام.

استمر بورو في زخرفة أطروحته، مقترحًا مسببات لطبيعة ودوافع الجزائري الإجرامية تتمثل في عدم تطور وظائف قشرة الدماغ. وحاجج أن حياة المواطن الأصلي هي في الأساس بليدة وغريزية، يسيطر عليها الدماغ المتوسط. ويعاد عرض توصيفات بورو في الصفحات الأولى من كتاب معذبو الأرض بوصفها «تنتمي إلى حديقة الحيوانات»: يتحدث المستوطن عن حركات =

الكولونيالية[8]، شيئًا متسرع المزاج وعنيفًا، إنما كان بالنسبة إلى فانون خصمًا يقاوم الحكم الاستعماري[9]. يرى فانون أن درجة العنف في صفوف السكان الأصليين كانت متناسبة مع درجة عنف الحكم الاستعماري، وبالتالي فإن تفجيرات «التعصب» العفوية في صفوف الفلاحين كانت في واقع الأمر ردًا منطقيًا على المصادرات المنهجية. إن توصيف بورو للجزائري بأنه صبياني ومتهور وقاتل ومجرم ومنحرف، وذو قصور عقلي متأصل وعدم احتشام وضعف في الحياة العملية والأخلاقية[10]، يُعيد فانون تشخيصه بأنه عقلانية وغريزة للبقاء. ففي العالم المانوي، هناك حقيقتان، واحدة للمستعمِر وأخرى للمواطن الأصلي: «المستعمِر يصور المواطن الأصلي بأنه خلاصة الشر» والمواطن الأصلي يفعل الشيء ذاته مع المستعمِر (*WE*, 41). وبدلًا من الترميز،

= الزواحف (...) عن أسراب الجراد المتناسلة، عن الحماقة، عن البذرة، عن الإيماء (...) ذلك الكسل المستلقي تحت الشمس، ذلك الإيقاع البليد للحياة» (*WE*, 42).

(٨) ظلت المدرسة مسيطرة وحازمة طيلة أربعين عامًا وتتمتع بنفوذ ملحوظ حتى سبعينيات القرن العشرين. وكشفت دراسات بورو «العلمية» العميقة بشأن الجزائري أن الشمال أفريقي، خلافًا للأوروبي، لم تكن لديه قشرة دماغية. بيد أنه مهما بدت هذه النظريات عبثية اليوم، يجب أن نتذكر أنها لم تكن هامشية، بل كانت هي الأفكار الرئيسة والمسيطرة التي يحملها القادة في حقل الدراسات «العلمية» الأنغلونية والفرانكفونية المتعلقة بـ«العقل الأفريقي». ومن جهة أخرى، كان فانون ينشر آراءه في مجلات أقل أهمية وأكثر هامشية.

(٩) في الصفحات الختامية من فصل «Colo» «الحروب الاستعمارية والاضطرابات العقلية» في كتاب المعذبون، يقتبس فانون من مقالة كتبها بورو بمشاركة تلميذه سوتر (Sutter) في عام ١٩٣٩، وأعاد صوغ فكرة ليفي - برول عن العقلية البدائية، مع إضافة نفسية - بيولوجية تقول إن الأفريقيين الشماليين يفتقرون إلى أنشطة حيوية معينة تقوم بها القشرة الدماغية. ويردّ فانون على ذلك بقوله إن كسل المواطن الأصلي هو على المستوى البيولوجي الواقعي «نظام متميز للحماية الذاتية»، وهو على مستوى الوعي «تخريب للنظام الاستعماري». وحاجج فانون، في رد له على كاروثرز أيضًا، بالقول إن المواطن الأصلي الذي هو عامل جيد هو حالة مرضيّة (*WE*, 294). وفي الواقع، إنه لأمر طبيعي في ظل النظام الاستعماري «أن الحقيقة بالنسبة إلى العرب وإلى السود أن عليهم ألّا يحركوا ساكنًا وألّا يساعدوا المضطهِد بأي حال» (*WE*, 294). ويرى فانون أن ما رآه كاروثرز فظاظة ثقافية هو نوع من التخريب. ويرى فانون أن مقولة السبب والنتيجة بدّلت الأماكن: إن تدمير الثقافات الأصلية وتذويت السبل الاستعمارية في رؤيتها هما اللذان أديا إلى انفصام الشخصية. ظهرت المقاومة بطرق محبِطة للباحث في أثناء تقصّيه الحياة الأصلية، وجرى اعتمادها بصورة منطقية. وبحسب تعبير فانون، فإن «المستعمَر لا يتنازل، ولا يعترف بنفسه في حضور المستعمِر» (*DC*, 127, n2).

(١٠) A. Porot and D. C. Arrii, «L'Impulsivité criminelle chez l'indigène algérien,» *Annales médico-psychologiques*, 90 (1932), pp. 588-611.

كما يعتقد علماء الاجتماع الكولونياليون، فإن «قدرية» المواطن الأصلي إنما هي نتيجة للوضع الاستعماري. ويرى فانون أن المستعمَر يعيش حياة تشبه «موتًا وشيكًا»: «موت دائم التهديد يخبُره في قحط مستوطن وبطالة ونسبةٍ وفاةٍ مرتفعةٍ وعقدة نقص وغياب الآمال في المستقبل» (DC, 123).

عُيّن فانون رئيسًا للخدمات في مستشفى بليدة - جوينفيل في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٣. ومع أنه كان يتماثل بالأفكار والحركات المناهضة للاستعمار الكولونيالي، وكان ينتمي إلى الجناح الراديكالي في ممارسة التحليل النفسي، فإنه لم يذهب إلى الجزائر لينضم إلى الثورة - التي لم تبدأ إلا بعد عام في الأول من تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٤. لكن في بليدة «لم يفترق الوجهان التوأمان لنشاطه: الترويج للثورة والترويج لمفهومه للتحليل النفسي الحقيقي، وهما مظهران للالتزام نفسه»[١١].

خلال فترة الشهرين التي عُيّن فيها فانون موقتًا في بونتورسون (النورماندي بفرنسا) قبل أن يغادر إلى الجزائر، أزعج السلطات بمحاولته تطبيق بعض مبادئ العلاج النفسي المؤسسي التي كان قد تعلمها من فرانسوا توسكيل (François Tosquelles). وكان توسكيل، وهو ثوري لاجئ من الحرب الأهلية الإسبانية، رائدًا في مجال «العلاج المؤسسي» في سان - ألبان، حيث التحق فانون في عام ١٩٥٢/ ١٩٥٣. وكانت الفكرة تقوم على تغيير بيئة المستشفى من خلال تطوير جماعة علاجية ضمن المستشفى تستعمل عددًا من الأساليب، بما فيها التحليل النفسي والعلاج الجماعي والأدوية والعلاج بالصدمات.

في بليدة، شرع فانون فورًا في تطبيق عدد من الإصلاحات كمحاولة لتقديم برنامج على طريقة توسكيل، فأدخل العلاج التأهيلي والعلاج النفسي الجماعي وسوى ذلك من اللقاءات الجماعية جاهدًا لإيجاد جماعة علاجية. وصدَم فانون الموظفين عندما أمر بفك قيود المرضى ونزع ستراتهم. وبدأ بفك قيود النزلاء، في عملية ظل الموظفون يتذكرونها بعد ذلك بأعوام. ونظّم فانون فريق كرة قدم، ورتب نزهات أسبوعية إلى الشاطئ، وتقديم المأكولات

---

(١١) C. L. Razanajao, J. Postel and D. F. Allen, «The Life and Psychiatric Work of Frantz Fanon,» *History of Psychiatry*, 7(1996), p. 522.

التقليدية، ونشرة أسبوعية، للمرضى والموظفين. ومنع فانون الفصل في تقديم الخدمات، محرِّمًا الامتيازات العرقية. لم تكن الإصلاحات كلها ناجحة، وكان عدم النجاح هو ما أكد نقطة تحول حاسمة بالنسبة إليه. واستمرت تجربة الإصلاح على مجموعتين، واحدة من النساء الأوروبيات وأخرى من الرجال الجزائريين. وفي حين شاركت النساء الأوروبيات؛ في الاجتماعات والنشاط، لم يصدر تجاوب عن الرجال الجزائريين.

في مقالة «العلاج الاجتماعي في عنبر للرجال المسلمين»[١٢] التي كتبها بالتعاون مع جاك أزولاي (Jacques Azolay) في عام ١٩٥٤، رفض فانون إلقاء اللوم في الإخفاق تبعًا لتحليل «مدرسة الجزائر»: اتضح أن المسألة لا تتعلق بالكسل أو ضعف الإرادة: إذ سلكنا نحن الطريق الخطأ، وكان من الضروري إعادة تفحص الأسباب الأساسية لإخفاقنا من أجل إيجاد مخرج من الطريق المسدودة». ونتج من الإخفاق إعادة تقويم لمحاولة تطبيق ممارسات نجحت في فرنسا على مجتمع مسلم. ومارسا نقدًا ذاتيًا: «تحت قناع أي تقدير سيئ اعتقدنا أنه يمكن لعلاج اجتماعي يأتي من إلهام غربي أن يخدم رجالًا مسلمين؟»[١٣]. واشتملت «قفزة» فانون المشهودة على نقد التحيزات الثقافية التي لا تقتصر على فكر التحليل النفسي السائد، بل تشمل العلاج المؤسسي الناشئ أيضًا، وبالتالي على نقدٍ للادعاءات الكولونيالية بشأن الاندماج أيضًا. «إن التوجه الثوري كان أمرًا لا غنى عنه». ولخصا تجربتهما بصدق كبير: «كنا نحاول إيجاد مؤسسات معينة لكننا نسينا أن أي محاولة للقيام بذلك يجب أن يسبقها بحث دقيق وملموس وحقيقي في الأساس العضوي للمجتمع المحلي». وعاد فانون، وهو يرجّع صدى نقده لمانوني، إلى ما سمّاه «الواقعي»، وأن ذلك الواقعي يجب أن يتعلق بالحقيقة البسيطة، لكنها موضع خلاف، وهي أن الجزائري ليس فرنسيًا.

اعتبر العلاجُ المؤسسي أنه من البدهي أن الجزائر كانت فرنسا، واعتمد بالتالي «سياسة امتصاصية اندماجية». وكان يجب إعادة تقويم هذه المشكلة

---

(١٢) F. Fanon and J. Azoulay, «La Sociothérapie dans un service d'hommes muslumans,» *L'Information psychiatrique*, 30, no. 9 (1954), pp. 349-61; repr. in vol. 51, no. 10 (Dec. 1975).

(١٣) Fanon and Azoulay, p. 355.

بصورة جذرية. ومن موقع النقد الذاتي، يعترف فانون وأزولاي أنهما لم يحاولا التوصل إلى معرفة وضع المريض المسلم. وهما يخلصان إلى «أن التوجه الثوري لا غنى عنه للانتقال من موقع يتصدره تفوّق الثقافة الغربية إلى موقع النسبية الثقافية. «فمن أجل فهم» الواقع «في أفريقيا الشمالية، كانت ثمة حاجة إلى تغيير في المنظور: يجب القيام بقفزة، ولا بد من تنفيذ تحوّل في القيم. فلنعترفْ أنه كان من الضروري الانتقال من البيولوجي إلى المؤسسي، ومن الوجود الطبيعي إلى الوجود الثقافي»[١٤].

سألا نفسيهما أسئلة أساسية لكنها عميقة. فهما أرادا أن يعرفا القيم البيولوجية والأخلاقية والجمالية والمعرفية والدينية للمجتمع المسلم «ككل». ومع أن الأجوبة كانت أولية إلى حد بعيد، كان ثمة حافة تنشيط ذاكرة متماسكة، تشير إلى منفذ جديد (هو) التجربة المعاشة «الواقعية» لمرضاهم: «لا يمكن تطبيق العلاج الاجتماعي إلا بمدى ما يأخذ المرء بالاعتبار التشريح الاجتماعي والأشكال المجتمعية»[١٥]. وكانت اللغة إحدى القضايا المركزية في هذا الشأن[١٦]. ولجأ فانون وأزولاي إلى مترجمين، الأمر الذي زاد في الاغتراب في علاقة الطبيب/ المريض، وأشارا إلى أن التواصل في المستشفى بين الطبيب الذي يتكلم الفرنسية والمريض الذي يتكلم العربية أصبح مستحيلًا. و«بصورة عفوية أدت الحاجة إلى مترجم إلى عدم الثقة»[١٧]، لأن المترجم كان جزءًا من فينومينولوجيا الآلة الاستعمارية التي يلتقيها المرء في مركز الشرطة أو المحكمة أو المكتب الحكومي. وكما صاغ فانون المسألة في وقت لاحق، «منحت اللغة الفرنسية، لغةَ قوة الاحتلال، دورَ «العقل»، مع تضمينات أنطولوجية داخل المجتمع الجزائري» (DC, 91)[١٨].

---

(١٤) Fanon and Azoulay, pp. 355-356.

(١٥) Fanon and Azoulay.

(١٦) في المقالة يعود فانون إلى المبدأ الأساسي لميرلو - بونتي القائل «أنْ تتكلم لغة ما يعني أنك تدعم أسس ثقافة ما»، انظر: Fanon and Azoulay, p. 359.

(١٧) Fanon and Azoulay, p. 358.

(١٨) إن اتهام ألبرت ميمي فانون بـ«رفض» أن يتعلم لغة المرضى الذين كان يعالجهم شكّل «فضيحة للطب النفسي»، وهو اتهام جائر، حيث حاول فانون حقًا تعلّم اللغة العربية، لكنه علاوة على ذلك كان على وعي واضح بالمشكلة بمعنى أوسع، انظر: Albert Memmi, «Frozen by Death in the Image of Third World Prophet,» *New York Times*, 1/3/1971, p. 5.

يشير تقويم فانون لتجاربه النفسية المخفِقة إلى مدى رغبته في تغيير المقاربات بسرعة. واشتمل برنامجه الجديد على رحلات ميدانية ومزيد من الدراسات في تاريخ الجزائر وثقافتها. ولئن أولى فانون القليل من الاهتمام بالثقافة الجزائرية المتعددة الأوجه لدى وصوله إلى بليدة، فإنه سرعان ما غيّر تفكيره. إن مثل هذا التقمص العاطفي للتجربة المعاشة لمرضاه الجزائريين في بليدة سيقوده إلى التماثل بحرب التحرير الجزائرية.

لم يقتصر عمل فانون في مجال التحليل النفسي على نقد «مدرسة الجزائر»: إذ كان يقوم أيضًا بتطوير برنامج إيجابي للصحة العقلية، أو التحرير من علم لأمراض الحرية، كما وصفه هو. جرى نقد فانون لـ«مدرسة الجزائر» وواقع الإنسانية المنزوعة للاستعمار الفرنسي يدًا بيد مع عمله في التحليل النفسي الذي حمل علامة ابتكارية. في البداية، سار على هدي المبادئ التي تعلمها من توسكيل في سان ـ ألبان، وقام بتكييفها وفقًا للبيئة الاجتماعية ـ الثقافية، لكن اتجاهه نحو تحليل نفسي عابر للثقافات تعرّض لنقد ذاتي ديالكتيكي قاده نحو تحليل نفسي عرقي راديكالي.

كان فانون يحاول فهم السياق الاجتماعي والثقافي للناس الذين كان يعالجهم. لم يكن عمله يقتصر على افتراض تحليل نفسي عرقي آخر، بل تحليل نفسي راديكالي يصل إلى الجذر، أي إلى الكائن الإنساني، في سياق ثقافي[19]. ويرى فانون أن الجنون أصبح علم علاج للحرية، وبالتالي يجب أن تكون ممارسة التحليل النفسي عاملًا مُحرِّرًا. وبصورة محدودة، وضع عمله في بليدة، ولاحقًا في تونس ممارسة الحرية موضع العمل ـ تدمير نظام الاحتجاز، وإنهاء عملية تكبيل المرضى، وإيجاد أشكال مؤسسية جديدة، مثل الاستشفاء النهاري، في سياق فهم ثقافي جديد ـ كلها محاولات لكسر الجدران بين علاج المحللين النفسيين والحياة الاجتماعية. كان فانون في عمل دائم التقدم، يتنقل إلى مياه مجهولة. ويتحدث رازاناجاو (Razanajao) وبوستيل (Postel) عن منهج فانون على النحو التالي: «وجد فانون نفسه مقذوفًا به بكل معنى الكلمة في

---

(١٩) انظر: Franz Fanon and Charles Geronimi, «Le TAT chez femme musulmane. Sociologie de la perception et de l'imagination,» Papier présenté au: *Congrès des médecins aliénistes et neurologues de France et des pays de langue francaise*, 54th session, Bordeaux, Aug.-Sept. 4, 1956.

أوضاع اغتـراب مختلفة جذريًا حـاول أن يجتازها من خـلال الانخراط الكامل في كل مناسبة لكي يتمكن من التغلب عليها من دون أن تجرفه»[٢٠].

في مقالتهما «الموقف الشمال أفريقي من الجنون»[٢١]، يطور فانون وسانشيز جوابًا نفسيًا عِرْقيًا عن مشكلة إخفاق العناية النفسية. وحاججا أن المفهوم الشمال أفريقـي للجنون ينتـج طريقة أكثر إنسـانية وشـمولية لعـلاج المجانيـن. وجاءت دراسـتهما عن الأفكار المحلية بشـأن الجنون في الوقت نفسـه الـذي كان زملاء آخرون لهـم في بليدة يجـرون بحثًا عـن الأمراض النفسـية الاجتماعيـة المتعلقة بالأرواح والجن، ويقومون برحلات ميدانية إلى جبال القبائل[٢٢].

كما أن فكـرة عدم الفهم المتبادل، أي مفهوم الاعتراف المسـدود، تبرز أيضًـا في العـرض الذي قدّمـه فانـون ولاكاتـون (Lacaton) في عـام ١٩٥٥، بعنوان «الاعتراف في شـمال أفريقيا»[٢٣]، الذي تصدى لافتراضات «مدرسة الجزائر» بشـأن العرب. هنا يتم التعبيـر عن التعارض المتبـادل بين الثقافتين من خـلال إخفـاق التواصـل والترجمة. فـي الوضـع «الطبيعـي» (أي وضع الاعتـراف المتبادل)، يكـون اعتـراف المتهم «الفديـة التي يدفعهـا من أجل إعادة إدخاله في المجموعـة». وبتعبير آخر، إن ما يضمن معنى الاعتراف هو تبادليـة بيـن المعتـرف الفـرد والمجموعـة الاجتماعيـة. أمـا فـي الوضـع الكولونيالي، فإن الواقع المانوي يحوّل معنـى الاعتراف. المتهم ينكر الفعل

---

(٢٠) C. Razanajao and J. Postel, «La Vie et l'oeuvre psychiatrique de Franz Fanon,» *L'Information psychiatrique*, 51, no. 10 (1975), p. 508.

(٢١) F. Fanon and F. Shanchez, «Attitude du musulman maghrébin devant la folie,» *Revue pratique de psychlogie de la vie sociale et d'hygiène mentale*, 1 (1956).

(٢٢) إن دراسة فانون «وليّ سي سليمان» (Le Marabout de Si Slimina) عن أحد المتصوفين، ليست موجودة. وكتب فانون وسانشيز وأزولاي، في ورقة غير منشورة، بشأن السياق الثقافي للعالم الروحي وعدم القدرة والعجز الجنسيين. كان الرجال الشمال أفريقيين يرون المسألة أنها «عين شريرة»، ويفضلون استشارة رجل حكيم محلي أو مربوط، بدلًا من أن يروها مشكلة عضوية ويزوروا الطبيب، خصوصًا الطبيب الأوروبي: Introduction aux troubles de la sexualitié chez les Nord-africain, انظر مثلاً: David Macey, *Frantz Fanon: A Life* (London: Granta Books, 2000), p. 236.

(٢٣) F. Fanon and R. Lacaton, «Conduites d'aveu en Afrique du nord» Papier presenté au: *Congrès des médecins aliénistes et neurologues de France et des pays de langue française*, 53rd session, Nice, Sept. 5-11, 1955, Repr. in: *L'Information psychiatrique*, 51, no. 10 (1975).

والاعتـراف. وإذا اعتـرف فإنمـا تحـت الإكـراه بالتهديـد. وللاختصاصـي النفسـي، إذ يواجـه هذا السـلوك الذي يبـدو انفصامًـا، أن يرتد إلـى النماذج الأصلية لمدرسـة الجزائر: الشـمال أفريقـي كاذب، منحط، وشـاذ من زاوية التاريـخ العرقي. ويـرى فانون ولاكاتـون أن تجاوز عدم الفهـم المتبادل هذا والحكم بـ «الحقيقة»، يسـتوجب إحداث تغيير في وجهة النظر. كيف يمكن حل المشـكلة؟ اتضح بصورة متزايدة أنـه إذا كان هناك أصلًا جواب علاجي خالص، فإنه سـرعان ما يتبدد. إن شـذوذ الوضع الكولونيالـي هو الذي أنتج مفهوم «مدرسة الجزائر» بشـأن التاريخ العرقي... وفي حين كان فانون يدفع العـلاج النفسـي أكثـر فأكثـر باتجـاه المحيـط الاجتماعـي، مكسّـرًا أسـوار المستشـفى، أصبحت حرب التحرير حاضـرة أكثر فأكثر داخل المستشـفى، وفي ممارسة فانون العلاج النفسي.

ثانيًا: ما يتجاوز العلاج النفسي الإثني

بعد أن غادر فانون الجزائر، نشر هو وأسيلّا (Assellah) نقدًا للعلاج النفسي المؤسسـي ركّز على مؤسسة العلاج النفسـي ذاتها بوصفها السـبب وراء تدمير إنسـانية المريض. إن الإقصاء والعزل، داخل مستشـفى العلاج النفسـي بستراته وقيـوده، والعقوبـات التي «تبتـر وتعاقـب» المريض عقليًـا، هذا كلـه لا يهاجم «المرض»، بل وجود المريض في الصميم. وإقصاء المريض وعزله عملية ذات نتائج عكسـية، بما تسـببه من تعميـق التجربة المعاشـة في الهلوسـة والفانتازيا. ومثل صورة في المرآة جاء وصف فانـون للكولونيالية في كتابه **المعذبون**، تُرى مؤسسـة العلاج النفسـي منظمة للقمع والعقاب: «إن خطوط القوة التي تشـارك فـي الحقل الظاهراتي تصنع فقـرًا كارثيًا». فالمريض يخبُر اعتقـالًا مزدوجًا. في المرض العقلي وفي مستشفى العلاج النفسي، يتأكد العزل الاجتماعي للمريض في إطار نسق سادي ومضاد للوضع الاجتماعي[٢٤].

إن اسـتقالة فانون من بليدة لم تثنِه عن البحث عن حل للمشـكلة. كانت

---

(٢٤) F. Fanon and S. Asselah, «Le Phénomène de l'agitation en milieu psychiatrique,» *Maroc médical*, 36, no.380 (1957), p. 22.

وظيفته التالية بعد مغادرته الجزائر في قسم العلاج النفسي العصابي بمستشفى تونس الذي كان بورو قد أنشأه كما فعل في بليدة. وأدار فانون العيادة الخارجية من كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٧ حتى تموز/ يوليو ١٩٥٩. ومرة أخرى، أدخل ممارسات أوروبية المنشأ، لكن شكلها وانفتاحها على السياق الثقافي أثمرا هذه المرة نتائج مختلفة. وفي واقع الأمر، كان ذلك علاجًا نفسيًا عابرًا للثقافات يستمد جذوره من الفرد والبيئة الاجتماعية. لعل مقالته «الاستشفاء النهاري في العلاج النفسي: قيمته وحدوده»(٢٥) التي كتبها مع تشارلز جيرونيمي (Charles Geronimi)، هي التدخل الأكثر جذرية وأصالة لفانون في ممارسة العلاج النفسي، زاعمين أن «تجربتنا تثبت أنه كان من الممكن تطبيق هذا الأسلوب الذي نشأ في البلدان المتقدمة اقتصاديًا، في بلد يسمى متخلفًا، من دون أن يفقد شيئًا من قيمته». وخلصا إلى أن العلاج في العيادات الخارجية المرتبطة بمستشفيات عامة يجب أن يصبح أساسًا للعلاج النفسي، وأن العلاج يجب «أن يضمن حرية المريض قدر المستطاع بحيث لا تتكون لدى المريض دلالات على الإكراه بالتهديد أو «وضعه جانبًا»»(٢٦). مع أن ممارسة العناية النفسية النهارية كانت في بدايتها، لم يكن مثل هذه البرامج في أفريقيا(٢٧). على حد تنقيح إصلاح الاستشفاء النفسي، كان الاستشفاء النهاري الشكل الذي اتبعه فانون لتكوين مقاربة إنسانية للمرض العقلي، من أجل تجاوز مانوية «مدرسة الجزائر» وعلاقة السجّان/ السجين السائدة في المؤسسة التقليدية. وكان الهدف إدخال «حس بالطبيعية» إلى علاقة بين كائنات بشرية؛ تطوير علاقة بين الطبيب والمريض من أجل «تحرير الناس وهو أمر مهم في أنواع العلاجات كلها، وأكثر أهمية في العلاج

---

(٢٥) انظر: F. Fanon and C. Geronimi, «L'Hospitalisation de jour en psychiatrie. Valeur et limites,» *Tunisie médicale*, 38, no. 10 (1959), pp. 689-732.

هذه المقالة المكونة من جزأين تُقسَم إلى جزء إمبيريقي (عملي) وجزء نظري. ويشير بلهان إلى أن الجدية التي يعالج بها فانون الجزء العملي تدحض الرأي القائل إن فانون لم يكن مهتمًا بالوقائع: Hussein A. Bulhan, *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression* (New York: Plenum Press, 1985), p. 167.

(٢٦) Fanon and Geronimi, p. 732.

(٢٧) Fanon and Geronimi, p. 690.

النفسي»[٢٨]. وفي حين أدرك فانون أن الاستشفاء النهاري قد لا يكون ملائمًا في الحالات الحادة حين يكون وجود المريض بكامله قد تم سحقه، كان من الأساسي بصورة مطلقة تلافي إنشاء مستشفى علاج نفسي تقليدي «أيًا كان الثمن». ويجب أن يكون المبدأ الإرشادي، بدلًا من ذلك، علاجًا موجهًا نحو تعزيز صورة المريض عن نفسه. وكما في العلاج النفسي[٢٩]، كذلك اشتمل العلاج النفسي العصابي على دراما جماعية، أو جلسات دراما اجتماعية. وشجع الاستشفاء النهاري الشعور بالحرية وسط بيئة داعمة، لكن لم يكن الهدف بناء «مجتمع جديد» بديل في المستشفى. فالبيئة الحقيقية كانت المجتمع نفسه. إن ما كان يجري للفرد في المجتمع كان حاسمًا بصورة مطلقة. وبالتالي لم يكن الاستشفاء النهاري هدفًا في حد ذاته بل وسيلة لـ«ضمان تعظيم حرية المريض في التخلص من أوجه الاعتقال الاحتجازية والاضطهادية كافة»[٣٠]. مثل هذا العلاج يعتمد على وجود مجتمع حر، لا على خلق «مجتمع جديد» داخل المؤسسة، كما كان الحال مع توسكيل:

«يجب أن نتذكر دائمًا أننا باللجوء إلى العلاج المؤسسي نخلق مؤسسات جامدة، قواعد صارمة وصلبة، مخططات سرعان ما تصبح مقولبة. ففي المجتمع الجديد، ليس ثمة ابتكار، ولا دينامية خلاقة، ولا تجديد. ويبدو أن لا وجود لتشوّش حقيقي، ولا لأزمات. وتظل المؤسسة ذلك «الأساس المهزول» الذي يتحدث عنه موس[٣١] (Mauss)».

يواصل فانون وجيرونيمي القول، بلغة سيعيد فانون استعمالها في وصف المجتمع الكولونيالي في كتاب المعذبون:

«إن الطابع الخامل للمجتمع الزائف، وقيوده المكانية الصارمة، وعدد التحركات المحدود، والتجربة الفعلية في الاحتجاز ـ الحبس، التي لا داعي

---

(٢٨) Fanon and Geronimi, p. 717.

(٢٩) يشير بلهان إلى أن مقاربته للعلاج النفسي قد تُعتبر انتقائية اليوم، لكنه «تبنّى أساليب ساندور فيرينشي في التحليل النفسي التي يقوم فيها المعالج بدور نشيط ومنخرط في العلاج»، ويشتمل هذا الدور النشيط على قضايا التحويل والتحويل المضاد، انظر: Bulhan, p. 245.

(٣٠) Fanon and Geronimi, p. 721.

(٣١) Fanon and Geronimi, p. 719.

لإخفائها، كلها تحد بصورة ملحوظة من القيمـة العلاجية والتأهيلية للعلاج الاجتماعي»[٣٢].

هنا يجب أن ننتقل إلى «الواقع» الاجتماعي.

ثالثًا: انهيار الانقسام بين السياسة والعلاج النفسي: التعذيب (الجلادون)

«قلق بشأن الإنسان لكن ـ ويا للغرابة ـ ليس بشأن العربي».

Fanon, *«Letter to Freshman»*

بدأ الاستعمار الكولونيالي الفرنسي للجزائر في عام ١٨٣٠، أي قبل عام من وفاة هيغـل، حاملًا الاعتقاد أن جوهـر الحضارة الفرنسـية كان الأنبل في الوجـود. فبفضل عمليـة التنوير التـي عاشـتها كان عليها واجب نشـر الحرية والمسـاواة والأخـوّة فـي العالم. أمـا فـي الجزائر فـكان يجـب برمجة ذلك الجوهر في مهمة تمدينية، ما كان يعني أن الثقافة المحلية الأصلية كان يجري تشـويه سـمعتها وتُعتبر همجية. وأعلن تومـاس روبير بوغـو (Thomas Robert Bugeaud)، القائد العسـكري لغزو ١٨٣٠ وأول حاكم عام فرنسي للجزائر، أن علـى الجزائريين «المولعين بالحـرب والمتعصبين» أن يتلقـوا الحضارة حتى قبل أن يتمكنوا من لفظ اسمها»[٣٣]. كانت الحضارة والكولونيالية تسيران يدًا بيد. عندمـا قال فانـون إن العنف يؤكد تفـوق قيم البيـض (*WE*, 34)، كان إنما يكرر مـا قاله بوغـو: «لقـد أخضعتموهـم بالقـوة المسـلحة»، و«لـن تبقوهم خاضعيـن بغير القـوة المسـلحة»[٣٤]. وكانت المهمـة التمدينيـة تعني تدريب المواطـن الأصلـي علـى «القبول بصـوت عـالٍ وواضـح بتفوق قيـم الرجل الأبيض» (*WE*, 43)؛ أن تصبح فرنسـيًا كان يعني أن تتكلم الفرنسـية وأن تكون

(٣٢) Fanon and Geronimi, p. 721.

(٣٣) General Bugeaud, *L'Algérie. Des moyens de conserver et d'utiliser cette conquête* (Paris: Dantu, 1842), p. 67.

(٣٤) Bugeaud, p. 40.

مسيحيًا. ومرة أخرى، يقدِّم بوغو التوضيح للمهمة الكولونيالية الذي سيكرره فانون في المعذبون. يقول بوغو: «لقد وعدنـا العرب بمعاملتهم كما لو كانوا أبنـاء فرنسـا (...) وبهذه الطريقـة نأمل أن نجعـل بإمكانهم تحمّل سـيطرتنا، ويعتادوها، وفي النهاية أن يتماثلوا بنا، من أجل تكوين شـعب واحد، وواحد فقط»[٣٥].

إن خطـاب المهمـة التمدينية، مـع إنشـائه الكلامي المانوي، ظـل قائمًا حتى رحيل الفرنسـيين. ولم تكن المسـافة بعيدة بين تبرير عنف الكولونيالية وتبريـر التعذيـب من أجل إنقـاذ الحضـارة. وحتى فـي أيامنا هذه، لـم يتغير الكثير.

وصف تقريـر حكومي قُدّم فـي عام ١٩٥٥ أشـكال العنف المسـتعملة ضد الجزائرييـن، الضرب والإغـراق والكهربة والإفراط في الحبـس. ووصل به الأمر إلى حد وصف وسـيلة التعذيب بالكهرباء، «إذ يظل [الضحية] لأربعة أيام وليالٍ، غير قـادر على الجلوس أو الاضطجاع لأنه كان معلقًا بالسـقف بيديه المفتوحتين على وسـعهما»[٣٦]، لكن التقرير لم يسـمِّ ذلك تعذيبًا، بل أصر على «أن الوسـائل المستعملة قديمة العهد؛ وهي في الأوقات الطبيعية لا تُستخدم إلا ضد الأشخاص الذيـن يوجد قدر ملحـوظ من الأدلة على جرمهـم، وبالتالي ضـد الذين لا توجد مشـاعر كبيرة من الشـفقة عليهم»[٣٧]. إن تبرير الوسـائل على أسـاس قـدر الأدلة يفسـح المجال أمام اسـتعمال وسـائل وحشـية من أجل انتزاع اعتراف في المقام الأول، وكان هـذا بالتالي يبرر التعذيـب. في خضم الثورة، ومع أن فرنسـا وقّعت الإعـلان العالمـي لحقوق الإنسـان في عـام ١٩٤٨، فإنهـا أنكرت علنًا ممارسـة التعذيـب، لكنهـا أرادت التمكن من اسـتعمال أسـاليبه تحت مُسـمّى مختلف. إذ يتابع التقرير القول: «إن إجراءات استعمال أنابيب المياه والكهرباء، إذا استُعملت بحذر، ستنتج صدمة ذات تأثير نفسي أكثر منه جسدي»، وهي بالتالي «غير مفرطة

---

(٣٥) اقتباس في: G. A. Kelly, *Lost Soldiers: The French Army and the Empire in Crisis, 1947-1962* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1965), p. 143.

(٣٦) اقتباس في: Rita Maran, *Torture: The Role of Ideology in the French-Algerian War* (New York: Praeger, 1989), p. 52.

(٣٧) Maran, p. 48.

الوحشية»[٣٨]. وفي مقالات لاحقة نُشرت في (*Moudjahid*) المجاهد وفي (*L'An V*) السنة الخامسة حاول فانون وآخرون مثل هنري أليغ (Henry Alleg) (*La Question*, 1958) تنوير الرأي العام الفرنسي بشأن نظام التعذيب في الجزائر.

أُدخل علم الطب الغربي إلى الجزائر بالتزامن مع الاستعمار الكولونيالي الفرنسي (*DC*, 121). وفي مجتمع غير كولونيالي، أي في مجتمع يجري فيه اعتراف متبادل حيث يثق المريض بالطبيب، لكن في مجتمع كولونيالي، تكون علاقة المريض/ الطبيب غير قابلة للتصالح، ومليئة بالتوتر وانعدام الثقة. وفي حين وجدت «مدرسة الجزائر» سبب هذا التوتر في الممارسات «البدائية» للمجتمع المحلي الأصلي، بحث فانون عن المصدر في علاقة المستعمِر/ المستعمَر: «في كل مرة لا نفهم فيها مشكلة مُعطاة (...) يجب أن نخبر أنفسنا أننا في قلب الدراما» (*DC*, 125). وبتعبير آخر، ليس ثمة قناع، المصدر هو الوضع الاستعماري. قد يبدو هذا تكرارًا زائدًا لكن ليس ثمة في العالم المانوي حاجة إلى فارق دقيق. كل علاقة إنسانية ملونة به، و«مدرسة الجزائر» ليست سوى وجه واحد من الأيديولوجيا المتناقضة بشأن مهمة فرنسا التمدينية[٣٩] ومشروعها للسيطرة. وفي هذا السياق، فإن الطب الذي أُدخل مع الكولونيالية زاد من ألم المواطنين الأصليين.

يؤكد فانون أن الطبيب الذي يعمل مع مرضى فقراء، في مجتمع غير كولونيالي، يميل إلى امتلاك مجموعة من القيم الإنسانية. وليس الأمر كذلك

(٣٨) اقتباس في: Maran, p. 47,
أنكر الفرنسيون القيام بأعمال تعذيب في خلال الحرب، ولم تقرر الجمعية الوطنية الفرنسية إلا في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٩ السماح باستعمال تعبير «الحرب الجزائرية». ونشرت صحيفة (*Le Monde*) في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٩ أن جاك ماسو الذي كان مسؤولًا في عام ١٩٥٧ عن فرقة المظليين العاشرة السيئة الصيت، ومساعده بول أوساريسيس الذي كان حينها مديرًا للاستخبارات الفرنسية في الجزائر، اعترفا بأن ما يزيد على ثلاثة آلاف سجين ممن اعتُبروا أنهم «اختفوا» في حينه قد جرى إعدامهم في واقع الأمر. وأوضح أوساريسيس أن التعذيب والقتل كانا في عام ١٩٥٧ جزءًا لا يتجزأ من سياسة فرنسا الحربية. وفاخر بأن وسائل استُخدمت لم تكن متوافقة مع المواثيق الحربية، وأنه أصدر أوامر لمرؤوسيه بممارسة القتل، وأنه شخصيًا قتل أربعة وعشرين عضوًا في جبهة التحرير الوطني. إن مذكراته تلقي بعض الضوء على وفاة قائد «معركة الجزائر» محمد العربي بن مهيدي الذي خُنق حتى الموت، في الواقع، في مقر قيادة أوساريسيس، انظر: Paul Aussaresses, *Services spéciaux. Algérie 1955-1957* (Paris: Perrin, 2001).

(٣٩) انظر: Maran, pp. 11-23.

مع الطبيب الذي يعمل في أوساط المواطنين الأصليين في الوضع الاستعماري الكولونيالي. فالمشاعر الإنسانية سرعان ما تنقلب إلى ساديّة وإلى وحشية بغيضة إزاء السكان الأصليين لأن الطبيب جزء «عضوي» من النظام الوحشي. ويهتم الطبيب من زاوية المصلحة الخاصة بالحفاظ على الاضطهاد الكولونيالي. لكن شيئًا آخر يقع. فلأن الكولونيالية تنتج وضعًا مانويًا، لا يستطيع الطبيب التعاطف مع الآخر. الآخر يظل آخرَ بالكامل. ويظل الطبيب جاهلًا بالبلاد وشعبها الذي يجري «تحويله إلى مجموعة مرحلة الصحراء الكبرى». وتكون نقاط الطبيب المرجعية وذات الاهتمام هي عالم قوة الاحتلال، لأنه لم يسبق له قط أن اختلط بعربي أو صافحه أو شرب معه القهوة أو تبادل معه كلمات عادية عن حالة الجو (*AR*, 48).

يخلق الوضع الكولونيالي «وقائع جديدة»، كما يقول فانون. الطبيب يغدو جلادًا، أو على الأقل جزءًا من نظام التعذيب، يحمي الجلادين. ويرى فانون في ذلك ممارسة استعمارية معيارية. وبلغ علاج الجزائري بصورة إنسانية مبلغ الاتهام بـ«خيانة العِرْق». إن الأطباء الأوروبيين بإشراف فانون، الذين ظلوا مخلصين لمبادئهم الإنسانية، كانوا قلة. كان الفعل الطبيعي هو مساعدة التعذيب. وهكذا أصبحت قيم المجتمع البرجوازي الليبرالية والإنسانية كلها رثة وبالية في المستعمرات. يظهر الجوهر. لأن الجزائر يجب أن تبقى فرنسية بكل السبل، لا يظل ثمة مساحة محايدة:

«إن الطبيب الأوروبي المكلّف بفحص المريض يستنتج دائمًا أن ليس ثمة أدلة تشير إلى أن المتهم تعرض للتعذيب (...) وعلى المستوى التقني حصرًا، يتعاون الطبيب الأوروبي بنشاط مع القوات الكولونيالية في ممارساتها الأكثر رعبًا وإذلالًا» (*DC*, 136).

بعد عشرة أعوام فقط من اكتشاف أن الأطباء النازيين كانوا يجرون مختلف أنواع التجارب الرهيبة في معسكرات الموت، انخرطت خدمات العلاج النفسي التابعة للجيش الفرنسي في الجزائر في دراسة تأثيرات نوبات الصرع الاختيارية. وأجرى الأطباء هذه التجارب تحت «ذريعة علمية»، تمامًا كما تصرف الاختصاصيون النفسيون بـ«مصل الحقيقة»:

«يتدخل الأطباء الملحقون بمراكز التعذيب المختلفة بعد كل جلسة لتهيئة

ظـروف المعذبين لجلسـات جديدة. وتحـت هذه الظـروف فإن الشـيء المهم بالنسـبة إلى السجين (...) هو أن يبقى على قيد الحياة. يتم استعمال كل شيء - محفّـزات القلـب، جرعـات ضخمة مـن الفيتاميـن - قبـل الجلسـات وخلالها وبعدها من أجل جعل الجزائري يترنح بين الحياة والموت. عشر مرات يتدخل الطبيب، عشر مرات يُعيد السجين إلى عصابة الجلادين» (*DC*, 138).

من الواضح فـي هذا الوضع أن الذهـاب إلى العمل، وكأن شـيئًا لـم يكن، أصبح أكثر صعوبـة. وفي الواقع أن كلًّا مـن المعذبين والجلاديـن اتخذ طريقه إلـى رعاية فانون فـي أي حال. وإنـه لمن المدهش فـي هذه الظـروف أن ينهي فانون تقديمه كتاب **السـنة الخامسـة** (*L'An V*) بعبارة: «ما نريده نحن الجزائريين أن نكتشـف الإنسان وراء المسـتعمِر؛ هذا الإنسـان الذي هو في آنٍ واحد منظِّم وضحية نظام خنقه واختزلـه إلى الصمت» (*DC*, 32). إن مـن يتحدث عنه فانون ليس الرجل الـذي يمثل الأوروبي المعادي للمسـتعمِر بل الرجل الذي يجسـد التعذيـب. إن هـذه الرغبة في التواصل الإنسـاني، وهـذه القدرة علـى الغفران، تنعكسـان في عدم رغبة فانون في صرف الجلاد عندما جاء ساعيًا وراء مساعدة في العلاج النفسـي. فحتى الجلاد كان ضحيـة عملية نزع الإنسـانية التي قامت الكولونياليـة بها. وفي فصل «الحروب الكولونيالية والاضطرابات النفسـية» من كتاب **معذبو الأرض** يكتب فانون عن مـرض الجلاد وعن مرض الذي يتعرض للتعذيب.

رأى فانون في بليدة رجلَ شرطة أوروبيًا في حال اكتئاب من سماع الصراخ في الليل. كان يسد أذنيه ويحاول إسكات الهدير الليلي. كان «الواقع» هو الذي يقلقه:

«أحيانًا كنا على وشك أن نقول لهم إنه إذا كانت لديهم ذرة من الاعتبار لنا فليتكلمـوا مـن دون إجبارنا على قضاء سـاعات ونحن ننتـزع المعلومات كلمةً كلمةً منهم (...) وهكذا علينا طبعًا أن نواصل الأمر. لكنهم يصرخون كثيرًا. في البداية كان ذلك يدفعني إلى الضحك. لكنه في ما بعد أخذ يهزني قليلًا. واليوم حالمـا أسـمع أحدهـم يصـرخ يمكننـي أن أخبـرك بالضبـط أي مرحلـة مـن الاستجواب وصلنا» (*WE*, 265).

حين كان هذا الشـرطي يريـد وقف التعذيب، كان مريـض آخر، هو مفتش

شرطة أوروبي، مُصرًّا على الاستمرار في وظيفته. وأخبر فانون أنه عادة ما ينتابه الاضطراب بسبب الكوابيس، ولأنه لا يحب أن ينتقده أحد، فإنه يضرب أي شخص، بمن في ذلك أطفاله وابنه البالغ عشرين شهرًا من العمر... والتقاه فانون بعد أن أوثق زوجته وضربها:

«فانون: ما الذي يوقعه التعذيب في نفسك؟

المفتش: قد لا تدرك ذلك، لكنه أمر متعب جدًا (...) إنها مسألة نجاح شخصي. انظر، نحن نتنافس والآخرين. وفي النهاية، قبضاتك تتحطم. لذلك تستعين بالسنغاليين. لكنهم إما أن يضربوا بشدة متناهية، وإما إنهم لا يضربون بما يكفي، وذلك لا يؤدي إلى نتيجة. في الواقع، يجب أن تكون ذكيًا لإنجاح ذلك النوع من العمل (...) يجب أن تكون لديك نزعة إليه» (*WE*, 268-9).

خلافًا للشرطي، كان المفتش يرى في التعذيب جزءًا ضروريًا من الوظيفة ويريد أن يظل يخضع للعلاج خارج العمل من أفعاله في حين يعمل بوقت كامل كمعذِّب (جلاد). وقد أضاف فانون الملاحظة التالية:

«بهذه المشاهدات نجد أنفسنا في حضور نظام متماسك لا يترك شيئًا على حاله. فالجلاد الذي يحب الطيور، ويستمتع بسلام الاستماع إلى سيمفونية أو سوناتا هو مجرد مرحلة في هذه العملية. وفي مرحلة لاحقة قد نجد فعلًا وجودًا كاملًا يدخل إلى سادية كاملة ومطلقة» (*WE*, 250).

كان عام ١٩٥٦ نقطة تحول في الحرب. فحالة الطوارئ التي أُعلنت في عام ١٩٥٥ أزالت القيود كلها عن سلطة الشرطة. وبعد هزيمة فرنسا العسكرية في ديان بيان فو (في فيتنام) في عام ١٩٥٤، كان يتعيّن كسر الثورة الجزائرية بأي وسيلة. فأصبح التعذيب، ملطَّفًا بالخدمات النفسية، أمر اليوم. وتبخرت أي «روح تسامح» بحيث يصبح الجلادون أنفسهم عديمي الإحساس إزاء عملهم. وأصبح عدم التسامح كاملًا مع الجزائري بوصفه كائنًا إنسانيًا. وبحلول عام ١٩٥٦ أصبح من المستحيل على فانون أن يمارس العلاج النفسي. وبلغ العنف في الجزائر مستويات جديدة. ولئن كان الجنون هو فقدان الفرد حريته، فإن علاجه لم يعد ممكنًا في مجتمع سادي أصبح فيه التعذيب والوحشية أمرين طبيعيين.

أنهى فانون مقالة «العَرَض الشمال أفريقي» (١٩٥٢) بشكل مثقل بالاحتمالات: «يرى التحليل النفسي أن عدم وجود الدولة حالةٌ مرضيةٌ، وهو محقّ في ذلك على الإطلاق» (AR, 15). وهذا هو السبب في أن دعوته لم تقتصر على بناء المنازل بل «معنى البيت». وفي رسالة استقالته من بليدة في عام ١٩٥٦، اتخذت العلاقة بين نزع الشخصية وعدم وجود بيت شكلًا مجسمًا. إن الجزائري في الجزائر مُعلَن غريبًا:

«لئن كان العلاج النفسي الأسلوب الطبي الذي يهدف إلى تمكين الإنسان من ألا يظل غريبًا في بيئته، فأنا مدين لنفسي في أن أؤكد أن العربي، الغريب بصورة دائمة في بلده هو من يعيش في حالة من نزع الشخصية المطلق. ما هي مكانة الجزائر؟ نزع شخصية ممنهج» (AR, 53).

في كتاب معذبو الأرض، يواصل السؤال: «في الواقع، من أنا؟» (WE, 250).

رابعًا: العنف المتعمِّق

> «ليس ثمة احتلال لأرض، من جهة، واستقلال لأشخاص من جهة أخرى. إن البلاد بكاملها، تاريخها، نبضها، هي موضع الصراع، ومعرّضة للتشويه، على أمل تدميرها النهائي. وفي ظل هذا الظرف تحتبس أنفاس الفرد، أنفاس المحتل. إنها أنفاس قتال».
>
> Fanon, «Algeria Face to Face with the French Torturers,» in: *AR*

في عيد الأول من أيار/ مايو ١٩٤٥، أي قبل أسبوع من إعلان انتصار الحلفاء في أوروبا، جرى تنسيق مسيرات تطالب بالحرية لمصالي الحاج، قائد حزب الشعب الجزائري المحظور، وبالاستقلال للجزائر. واستجرَّت التظاهرات مواجهات دموية، مخلّفة كثيرًا من الجرحى وثلاثة قتلى. وقررت القيادة الوطنية أن يكون «يوم النصر» مناسبة للمطالبة بحريتهم. وأسفر الأمر عن عنف دموي. ففي سطيف، هاجمت الشرطة المتظاهرين الذين ردوا بمهاجمة الأوروبيين والمكاتب الاستعمارية. واستُقدم عشرة آلاف جندي. وقامت الطائرات بقصف القرى بالقنابل والمدافع الرشاشة، كما قصفت

سفينة حربية الشاطئ. وبعد أسبوعين، كان خمسة وأربعون ألف جزائري قد لاقوا حتفهم.

بعد عشرة أعوام، وكجزء من هجوم شامل شنّته جبهة التحرير الوطني، ارتكب رجال العصابات مذبحة ضد السكان الأوروبيين في حي فيليبفيل. وكان رد الفرنسي وحشيًا بصورة مضاعفة، أودى بحياة اثني عشر ألف جزائري. واستمر الفرنسيون في إنكار وجود حرب في الجزائر، ونعتوا حرب التحرير التي كانت قد بدأت في الأول من تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٤ بـ«الإرهابية». وكلما اتسعت الثورة، رد الفرنسيون بعرضٍ قوةٍ هائل، ملقين الجرم على الفلاحين من خلال الاعتقالات الجماعية والحملات العسكرية والعقوبات الجماعية.

كانت مجازر فيليبفيل نقطة تحول رئيسة في الحرب، أدت إلى تصلّب المواقف الجزائرية والأوروبية. وفي هذا السياق بالذات، أجرى فانون أول اتصال حقيقي له بجبهة التحرير الوطني[٤٠]. فالحلقات السرية في الجزائر ورحلاته الميدانية إلى جبال القبائل وضعته الآن في اتصال مع بعض أكثر العناصر راديكالية في جبهة التحرير، بمن فيهم عبان رمضان[٤١]، العقل المدبر لمعركة الجزائر والقوة الأيديولوجية الدافعة لمؤتمر الصومام الذي عُقد في عام ١٩٥٦، والذي أعاد تنظيم جبهة التحرير في منظمة سياسية/ عسكرية متماسكة.

---

(٤٠) يشير ماسي إلى اجتماع عُقد مع ممثلين عن جبهة التحرير الوطني في منزل فانون في شباط/ فبراير ١٩٥٥. ويضيف أن «فانون كان على ما يبدو يفكر في حمل بندقية والذهاب إلى الجبال منذ كانون الثاني/ يناير ١٩٥٥». وبما أن فانون كان يحمل وسام محارب قديم في الحرب العالمية الثانية، فإن هذا الادعاء لم يكن فارغًا، انظر: Macey, *Frantz Fanon*, p. 265.

(٤١) يُعتبَر عبان عمومًا «العقل المدبر» لمؤتمر الصومام ومحرك «معركة الجزائر»، وبالتالي فهو يُعرف بأنه داعية للإرهاب في المدن من دون تمييز. يعتقد كوانت أنه «وفقًا لكثيرين ممن عرفوه، كان [عبان] حاسمًا من دون أن يكون سلطويًا، وكان قادرًا على اكتساب احترام من هم حوله. ومع أن عبان كان قبيليًا، فقد حظي بتقدير كبير لدى العرب، كما لدى القبائل، ويدّعي العديد من أعضاء النخبة أنه ربما كان الجزائري الوحيد الذي استطاع تجميع النخبة معًا بعد الاستقلال»: W. B. Quandt, *Revolution and Political Leadership: Algeria, 1954-1968* (Cambridge, Mass.; MIT Press, 1969), p. 100.

وهذه العبارة الأخيرة قد تكون الأكثر إشكالية لأن النخبة هي التي تآمرت على إقصائه بالدرجة الأولى.

لا تزال ثمة حاجة إلى نقد جاد يُكتب باللغة الإنكليزية لعبان الذي سمّاه لاكوست الحاكم العام الفرنسي «الليبرالي» للجزائر، «أفضل دماغ» في الحركة.

وكتب لـو تيرنر (Lou Turner) أن عبان كان «واحدًا مـن القادة القلائل في الجبهة الذين لم يقيّدهم انتماء وطني ضيق لا إلى الدين ولا إلى المنطقة، وكان محوريًا في علاقة فانون بالقيادة المثقفة الراديكالية لجبهة التحرير»(٤٢).

لم يقتصر تأثير الهزيمة الفرنسـية فـي ديان بيان فو في عـام ١٩٥٤ في تعزيز ثقة الجزائريين بأنفسـهم، وفي تصميم الفرنسـيين على عدم المذلة مرة أخرى، بل كانـت تعني أن الدروس المسـتفادة مـن جانب الفرنسـيين من الحـرب المناهضة للاستعمار في الهند الصينية، بما فيها الحرب النفسية، يمكن تطبيقها في الجزائر ـ على أيدي «القبعات الحمر»: وكتيبة الصدام الحادية عشرة نفسها بالذات هي التي جـرى نقلهـا مـن فييتنـام بوصفهـا وحـدة جديـدة فـي قمـع الثـورات. وبحلـول نيسان/ أبريل ١٩٥٦ كانت فرنسا قد خصصت أربعمئة ألف جندي للجزائر. وكان هـذا العدد فـي حد ذاتـه، الذي أصبـح ممكنًا بسـبب الخدمة العسـكرية، يعني أن وصول العمل الشرطي إلى درجة التشـبّع أصبح ممكن التنفيذ، بما في ذلك تأمين الريف مـن خلال «إعادة تجميـع» نحو مليـون جزائري من بيوتهم فـي مخيمات. ومن أجـل الانتقام لموت فرنسـيٍ واحـدٍ، كان يلقى بالمسـؤولية علـى عاتق قرية بكاملها. إن الحرب الجزائرية التي شأنها في ذلك شأن التعذيب، لم تكن موجودة في القاموس الحكومي الفرنسي، أصبحت حربًا شاملة. وكان الجزائريون الشباب يفرون بصورة متزايدة إلى الجبال ليلتحقوا بالثوار.

كانت المشـكلة بالنسـبة إلى جبهة التحرير الوطني هي كيفية الاستمرار في الحـرب. إذ أصبحـت الجبهة عالقـة عسـكريًا وعاجزة عـن التقـدم، وتفتقر إلى اسـتراتيجيا أو أيديولوجيـا مركزيـة. وفي آب/ أغسـطس اجتمعت قيـادة الجبهة لمـدة عشـرين يومًـا داخـل الجزائـر، فـي وادي الصومام مـن أجل رسـم معالم المرحلـة اللاحقة من النضال. وعبّر برنامج الصومام عـن الحاجة إلى إعطاء بنية سياسية للحركة الجماهيرية الناشئة، وتأكيد أولوية تلك الحركة الاجتماعية على القضايا العسـكرية، وكذلك تنظيم الولايات اللامركزية (المقاطعات العسـكرية) على أسـس وطنية لا على أسـس محلية. كما أعيد تنظيم جيش التحرير الوطني، الجناح العسـكري لجبهـة التحرير على أسـس تراتبيّة، تجعل العسـكري يخضع

---

(٤٢) Lou Turner, «Fanon and the FLN,» in: Nigel C. Gibson, ed., *Rethinking Fanon: The Continuing Legacy* (Amherst: Humanity Books, 1999).

للسياسي، والجناح الخارجي يخضع لقيادة جماعية داخلية. وذهب اتجاه التفكير إلى أن القيادة الجماعية (الواقعة تحت تأثير مجلس القبائل الديمقراطي المسمى «الجَمعة») من شأنها أن تضمن التصدي لـ«عبادة الفرد» التي تكوّنت حول مصالي الحاج، وأدت إلى تدمير الحركة الوطنية في أواخر أربعينيات القرن الماضي[43]. ولأن الثورة لا تتعلق فقط بهزيمة الفرنسيين بل تتضمن تحولًا اجتماعيًا، يتعيّن أن يأتي اتجاه الثورة داخليًا، حيث تنخرط الجماهير في القيام بدور مركزي من خلال حركات جماهيرية اجتماعية/ سياسية، مثل الإضرابات العامة.

أعلن برنامج الصومام أن الثورة ليست «حربًا دينية». وخلافًا لأول إعلان واضح التناقض أصدرته جبهة التحرير في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٤ بشأن أهدافها في «استعادة دولة جزائرية»، ومن أجل الديمقراطية والحرية وحقوق الفرد في إطار «المبادئ الإسلامية»، أُعلن في الصومام أن الهدف لم يكن دولة إسلامية، بل دولة ديمقراطية اشتراكية علمانية ومتعددة الثقافات، و«نضال وطني لتحطيم نظام الكولونيالية الفوضوي». وتمت صياغة البرنامج الوطني على أنه «نضال من أجل ولادة الأمة الجزائرية»، وليس «استعادة نظام ملكي أو رجال دين عفّى عليهم الزمن».

---

(٤٣) كان بن خِدّة وعبان رمضان الوريثين الأيديولوجيين للمثقفين الجذريين في اللجنة المركزية لـ«الحركة من أجل انتصار الحريات الديمقراطية» التي أسسها حاج بن أحمد مصالي في عام ١٩٤٦، الذي يعتبر مؤسس الوطنية الجزائرية، والشخص الذي كان نشيطًا في الحزب الشيوعي الفرنسي في أواسط العشرينيات من القرن العشرين. وفي عام ١٩٢٧، نظّم تنظيم «نجم شمال أفريقيا» بقيادة مصالي «اللجنة الناهضة للاضطهاد الاستعماري». وكانت مطالبهم تشتمل على الاستقلال والاقتراع العام وحرية الصحافة وإتاحة التعليم للجميع وإنشاء مدارس ناطقة باللغة العربية. وأُضيفت لاحقًا مطالب اقتصادية، مثل تأميم المصارف وإقامة الصناعات الكبيرة والمشروعات الريفية الوطنية.

حاجج حسين آيت أحمد، أحد القادة المثقفين ومن مؤسسي جبهة التحرير الوطني، أنه «يجب على الثوري (...) أن ينزل من علياء نظريته كي يمد جذوره في الحياة الملموسة، من أجل أن يعتمد عليها وأن يثبت هناك مبادئه في العمل»، انظر: Joan Gillespie, *Algeria: Rebellion and Revolution* (London: Ernest Benn, 1961), p. 80.

كان آيت أحمد معلّمًا لعبان الذي كان يحبذ، بحسب العرف القبلي الخاص بالجَمْعَة، أو جمعية البربر الديمقراطية، القيادة الجماعية، ودولة علمانية. ومع أن إعلان مؤتمر الصومام تحدى شخصنة السلطة في يد زعيم واحد ذي شخصية كارزمية، مثل مصالي، فإن المسألة ستظل إشكالية عنيدة في السياسة الجزائرية ما بعد الاستعمار. انظر: Turner, «Fanon and the FLN».

كان برنامج الصومام الذروة العلمانية التي بلغتها جبهة التحرير. فانتقاد «رجال الدين» وخلوّه تقريبًا من أي جملة إيجابية عن الإسلام سيستعملهما بـن بلّة في ما بعـد في تلميح إلى «التـراث» ضد عبان. إذ علـق بن بلّة على الحـدود ولـم يصل قـط إلـى الصومام، مـا سـاعد عبان فـي بسـط هيمنته السياسـية في المدى القصير، لكن من دون وجود بـن بلّة في الصومام كان تحقيـق تعديلـه أسـهل. دان برنامـج الصومـام الجهويـة، لكـن لاحقًـا تـم اسـتعمال عدد القادة في المجلس الذي لا يتناسـب مع أعـداد القبائل ضد البرنامج، وكذلك علمانيته، التي حاجج البراغماتيون أنها وضعته في معزل عن جماهير المسـلمين[٤٤]. كان برنامج الصومـام أكثر برامج جبهة التحرير راديكالية، وأصبحت السلطة الداخلية مع عبان رمضان من دون منازع، ولو إلى حين.

مع أن فانون لم يكـن في الصومام، فإنه تبنـى برنامجه، وكذلك مفهوم جزائر ديمقراطية ومتعددة الثقافات وعلمانية بصورة راديكالية في المستقبل، وأصبـح عبـان رمضـان صديقه. وظلـت القضايـا كلها التـي أثارهـا برنامج الصومـام موضوعـات مركزيـة لفانون ونقلهـا إلى السـنة الخامسـة ومعذبو الأرض.

كان مـن أوائـل الأفعال التي قام بهـا عبان بعد مؤتمـر الصومام نقل حرب التحرير إلى الجزائر، وإلى الصفحات الأولى في صحف العالم.

---

(٤٤) بدلًا من «خرافة القبيلي»، فإن ما كان على المحك هو الميول السياسية. إذ كان بعض قادة جبهة التحرير الأكثر يسارية وعلمانية ينتمون إلى القبائل، وكانوا غالبًا على ارتباط بـ«الانفصالية البربرية»، ما كان يعني أيضًا أنه كلما اتجهت الثورة نحو موقف أكثر مساومة، بدفع من عناصر محافظة ووطنية إسلاموية، يصبح وضع هؤلاء القادة مهدَّدًا، كما كان الأمر مع عبان رمضان. وإذ إن فانون كان موجودًا في بليدة، فإنه مثير للاهتمام علاقة فانون الوثيقة بالقبيلي، واهتمامه بالجمعة بوصفها شكلًا ديمقراطيًا محليًا يمكن بعثه مجددًا من خلال الثورة وسياسة القادة العلمانية. وتمامًا كما تحدّث فانون عن أهمية «الأقليات» في الثورة الجزائرية ـ المؤيدين الأوروبيين واليهود ـ لا يمكن المرء إلا أن يفكر أيضًا في المناضلين القبيليين بوصفهم ـ في آن واحد ـ الجناح اليساري المتطرف في الثورة، والإشكالية الواقعة في صميم الوطنية الجزائرية. ولم يكن من باب المصادفة أن مؤتمر الصومام قد وجّه النقد إلى نزعة بعض الولايات الجهوية وإلى سلطوية مصالي.

خامسًا: معركة الجزائر

فيما أصبح فانون ناشطًا في جبهة التحرير الوطني الجزائرية، ذهب في أيلول/ سبتمبر ١٩٥٦ إلى باريس ليقدّم ورقته البحثية المعنونة «العنصرية والثقافة» في أول مؤتمر للكتّاب والشعراء السود. كان فانون جزءًا من الوفد المارتينيكي، مع أن ورقته كانت تعكس حقًا الوضع الراهن، ومستقبلًا مفعمًا بالأمل للجزائر. وهو يخلص إلى أن: «الشعب الذي يخوض نضالًا من أجل الحرية نادرًا ما يُشرْعِن التحيّز العرقي. وحتى في مجرى الفترات الصعبة من النضال المسلح في الثورة لا يشهد المرء أبدًا العودة إلى التبريرات البيولوجية». فالنضال نفسه يخلق منظورات إنسانية جديدة ويكشف عن وقائع جديدة ـ كما يعلن: «إن نضال المهمشين يقع عند مستوى إنساني أكثر بصورة ملحوظة. المنظورات جديدة تمامًا. والمعارضة هي من الآن فصاعدًا معارضة كلاسيكية في صراعات الغزو والتحرير. «في هذا الوضع، تكون المحاججات العنصرية أقل فاعلية. إن النضال التحرري هو الذي يضع مرة وإلى الأبد نهاية القوة الأيديولوجية لـ«مدرسة الجزائر»، والنظريات الأخرى بشأن نقص أفريقيا المتأصل: «هناك حديث عن التعصب، عن مواقف بدائية إزاء الموت، لكن مرة أخرى لم تعد الآلية المتداعية تستجيب. وأولئك الذين كانوا ذات مرة غير قابلين للتزحزح، والجبناء الدستوريون، والخجولون، والمهمشون بصورة دائمة يتصلبون وينتصبون بخشونة». ويخلص فانون إلى أنه بدلًا من «الاندماج» في الثقافة الفرنسية، لا يمكن نشوء اعتراف متبادل ونسبية لثقافات مختلفة إلا من رحم ثقافة المضطهدين هذه الحديثة التحرر (*AR*, 43-4).

وصلت الحرب إلى الجزائر، خلال الصيف، وامتدت حتى مستشفى بليدة. وارتفعت وتيرة العنف بعد أن فجّر الأوروبيون منزلًا في حي القصبة ما أدى إلى مقتل سبعين شخصًا، وتعمقت دائرة العنف عندما بدأت جبهة التحرير الوطني حملة تفجيراتها في ٣٠ أيلول/ سبتمبر. بدأت معركة الجزائر رسميًا، ولم تكن مجرد رد فعل. كانت الفكرة تقوم على نقل الحرب من الريف إلى المدينة، وتقويض شعور المستعمِر بالأمن، وعكست هذه الاستراتيجيا قرار عبان (ومؤتمر الصومام) بوضع العسكر تحت السيطرة السياسية. وبدلًا من أن تكون معركة الجزائر حملة إرهابية مبهمة، كان لها طابع جماهيري، حيث قامت

النساء بدور حاسم. ومن المهم أن نتذكر ذلك عندما نناقش نظرية فانون بشأن العنف.

يتذكر الناس الحرب على أنها بين ناشطي جبهة التحرير المنظمين في مجموعات صغيرة ضمن بنية خلايا، وبين حملة مكافحة الإرهاب التي قادها الجنرال جاك ماسو (Jacques Massu) (الذي تولى المسؤولية عن الشرطة والأمن من الوزير المقيم لاكوست (Lacoste)، لكن معركة الجزائر شهدت انخراط أعداد غفيرة من سكان الجزائر المسلمين. فحتى إدوارد بير (Edward Behr)، أحد مراسلي مجلة التايم *(Time)*، اضطر إلى الاعتراف بالطابع الجماهيري للمعركة، وقدم وصفًا للعملية الثورية بعيدًا كل البعد مما يخطر في الخيال الشعبي عن تصنيف «الإرهاب»:

«على الرغم من المزاعم الفرنسية أن عدد المنخرطين مباشرة في الإرهاب لم يزد في أي وقت على أربعة آلاف وخمسمئة جزائري، يبدو من المؤكد أن الإرهابيين استفادوا من تواطؤ أكثرية ضخمة من السكان المسلمين، وكذلك من مساعدة عدد قليل من الأوروبيين. وكان من بين الذين تم اعتقالهم وإدانتهم بالمشاركة في النشاط الإرهابي خلال هذه الفترة موظفون في مصالح الغاز والكهرباء الجزائرية، سعاة بريد وموظفو مكاتب بريد، طلاب، أطباء، تجار، مسؤولو جمارك، وحتى ضباط شرطة مسلمون و«باشآغا» بارز [موظف بمنزلة مدير الشرطة] هو الباشآغا بوطالب الذي تغلّب تعاطفه الوطني على مشاعره المؤيدة أساسًا للفرنسيين. وفي الواقع، لم يغب أي ممثل مسلم للمجتمع الجزائري، بدءًا من عمال اللحام وأحواض السفن الأكثر تواضعًا، وصولًا إلى الأعضاء الأثرياء في «البرجوازية» المسلمة الجزائرية المحدودة الحجم، وبمن في ذلك العنصر المعروف جيدًا في مجتمع حي القصبة، القوّادون والبلطجية».

يُشير عدد الجزائريين الذين اعتقلوا وتعرّضوا للتعذيب في خلال الثورة إلى حجم الدعم الجماهيري المُقدّم إلى جبهة التحرير الوطني:

«يُقدَّر أن مجموع سكان القصبة يبلغ ثمانين ألفًا، وكان ما يتراوح بين ٣٠ و ٤٠ في المئة من السكان الذكور الناشطين قد تعرض في وقت أو آخر

مـن «المعركة» إلى الاعتقال من أجل الاسـتجواب. ومن المؤكد أنه لم يكن ممكنًا أبـدًا التغلب علـى الخلايـا الإرهابية التابعـة لجبهة التحريـر من دون التعذيب، ومن المؤكد أيضًا أن التأثير المهين لمن استعملوه ونتائجه الشنيعة علـى آلاف الجزائريين الأبريـاء الذين تعرضوا لـه كانا يفوقـان وزنًا «معركة الجزائر» نفسها»(٤٥).

كان مرضـى فانون مـن المعذَّبيـن والمعذِّبين يتزايدون. وفي الوقت نفسـه كان يعالج الجرحى من ناشـطي جبهة التحرير، وكان جزءًا من الشـبكة السـرية للجبهـة. كان زمـلاؤه يتعرضون للاعتقال، لكن الشـرطة اسـتمرت ترسـل إليه ضباطًـا ذوي «حالات عصبية». تم تحذير جيرونيمي من غارة، وسـمع لاكاتون أنه سـيُعتقل. وأصبـح الحال لا يطـاق. ولعلـه بناءً علـى نصيحة مـن عبان بألا يكشف الثوار عن أنفسـهم من دون داعٍ، قرر فانون أن يغادر بعد أن كتب رسالة استقالة إلى لاكوست في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٦.

ليست الرسالة مجرد رفض جذري للوضع القائم بل هي أيضًا رسالة حسن نيّـات، يفصّل فيهـا بوصفه رئيـس الخدمة محاولتـه القيام بمهمـة علاجية، وأن يبقى أمينًـا لفكرته عن التبادل الإنسـاني. فوجـد بدلًا من ذلك انعدام الإنسـانية إزاء الجزائريين الذي شهده في فرنسـا قد تضخم إلى نظام وحشي في الجزائر. كان قـد عرف ذلك في عام ١٩٥٣، وأخذ يؤمن إيمانًـا قاطعًا منذ أواخر ١٩٥٤ بأن هـذا النظام لم يكـن قادرًا علـى الحياة. ومع ذلـك، «بدا لي أنـه يجب بذل الجهـد من أجـل تخفيف وحشـية نظـام تتحدى أسسـه العقائديـة يوميًـا النظرة الإنسـانية الأصيلـة» (*AR*, 52). كان يمكن المرء أن يعمل ضد الأسـس العقائدية لـ«مدرسـة الجزائر»، لكن كيف يمكن أن يحافظ المرء على القيم الإنسانية في سـياق التعذيب وأعمـال القتـل اليومي؟ لقد أصبح مسـتحيلًا في سـياق معركة الجزائر الاستمرار في العمل السياسي والطبي.

كانت رسالة الاستقالة الفعل السياسي الأكثر مباشرة الذي قام فانون به في مجال الطب: رسـالة مفتوحة تنتقد المجتمع العنصري والمنزوع الإنسانية. وفي كانون الثاني/ يناير ١٩٥٧ جرى طرده رسميًا من الجزائر. كانت معركة الجزائر

(٤٥) Edward Behr, *The Algerian Problem* (London: Penguin, 1961), pp. 111-12 and 114.

لا تـزال محتدمـة، واسـتمر رئيس الحكومة غـي موليـه (Guy Mollet) فـي إنكار وجود التعذيب. «فرنسـا هي بلد حريات الإنسـان (...) وأنا على ثقة أن لا أحد منكـم يرتكـب إهانـة التفكير بـأن الحكومـة أو الجيـش أو الإداريين يمكن أن يريدوا التعذيب، أو أن ينظّموه»[٤٦]. لكن التعذيب المنظّم تواصل. وفي الواقع، أن مهمـة التمدين وصلت نتيجتها المنطقية في العنف والتعذيب، كما كان بوغو قد لمّح قبل أكثر من مئة عام.

بـدت معركـة الجزائر هزيمـة كارثية لجبهـة التحرير الوطنـي، لكنها كانت مجرد انتصـار بيروسـي[*] (Pyrrhic Victory) للحكومة الفرنسـية التي تركت زمام المبادرة لماسـو والمسـتعمِرين المتطرفيـن. وأُجبر عبـان وقادة آخـرون لجبهة التحرير على مغـادرة المدينة. وانتهى بهم المطاف كمـا فانون في تونس، حيث توثقـت العلاقة بين فانـون وعبان في عـام ١٩٥٧ فـي أثناء العمل فـي صحيفة المجاهد. «كلا الرجلين كان ينتمي إلى ما يُعتبر الجناح «المتشـدد» داخل جبهة التحرير»، كما يرى ماسـي (Macey) الذي أضاف أن عبـان كان رجلًا من الخطر الارتباط به، إذ هو غالبًا مـا ينتقد بصورة صريحة قادة الجبهة الآخرين. وفي إثر تقارير بأنه صنيعة فرنسـية جرى قتل عبان على أيدي قوات داخل جبهة التحرير الوطنـي في كانـون الأول/ ديسـمبر ١٩٥٧. وكانـت تصفيته لا تـزال عالقة في ذاكرة فانون فـي صيـف ١٩٦١، عندما قال لسـيمون دو بوفوار فـي روما «هناك ميتتان تثقلان على ضميري لن أغفرهما لنفسـي: ميتة عبـان وميتة لومومبا»[٤٧]. أما ما الشيء الذي فكر فانون أنه كان يجب أن يفعله، فهذا ما لا نعرفه.

---

(٤٦) اقتباس في: Maran, p. 44.

(*) النصر البيروسي نسبة إلى بيروس (Pyrrhus) ملك إيبروس (Epirus) الإغريقية، ويعني النصر الباهظ الثمن، أو الذي يكلف أكثر مما يستحق، ولوقت محدد (المحرر).

(٤٧) Simone de Beauvoir, *Hard Times: Force of Circumstance, II* (New York: Paragon, 1992), p. 317.

الفصل الخامس

مخــاوف عنيـفـة

أولًا: النسبية في صميم المطلق

«سنرى هنا أنها لَمسألة ملحة بالنسبة إلى رجل يخوض غمار القتال أن يقرر الوسائل والتكتيكات التي سيستخدمها: أي، كيف سيدير الحركة وينظمها. وإذا لم يوجد مثل هذا التماسك فلن يكون ثمة سوى إرادة عمياء باتجاه الحرية مع ما يستتبعه ذلك من مخاطر رجعية فظيعة».

Fanon, *The Wretched of the Earth*

في مستهل كتاب معذبو الأرض، يكرر فانون مقولة أنه تمامًا، كما الأسود، هو نتاج المجتمع الأبيض، كذلك فإن المواطن الأصلي هو نتاج كولونيالي. وبمثل صرامة القانون الطبيعي تقريبًا، فإن عمل النظام الكولونيالي في خلق المواطن الأصلي يؤدي إلى نشوء رد فعل معارض ـ رد المواطن الأصلي العنيف على هذا النظام. المواطن الأصلي هو حقيقة الكولونيالية. إن أيديولوجيا المواطن الأصلي، وهي انفصام شخصية مانوي بين الغضب والخدر، هي في واقع الأمر إسقاط للنرجسية الكولونيالية وهي حقيقتها.

إن جزءًا من المشروع السياسي لخلق المواطن الأصلي هو توجيه رد الفعل العنيف ضد العنف الكولونيالي باتجاه الداخل، إلى مجالات يمكن فيها «تنفيس» هذه الطاقة المدمرة من دون التأثير في المشروع الكولونيالي أو الوضع القائم. وباختصار، فإن طاقة المواطن الأصلي توجَّه أو بالأحرى تُحرَف نحو الذات. بيد أننا نعلم أنه في اللحظة التي يكتشف فيها المواطن الأصلي المصدر الحقيقي للمعاناة يمكن القول إن عملية نزع الاستعمار قد بدأت[1]. ولئن كان

(١) يردد فانون صدى مصطلحات فرويد. إن فرويد يرى أن العاتق الأهم الذي «تستعمله الحضارة» هو تذويت الفرد للعدوانية إزاء أناه الخاص، انظر: Sigmund Freud, *Civilization and its* = *Discontents* (New York: Norton, 1989), pp. 83-4.

العنف يسم مظهر الكولونيالية وجوهرها، فهل يشير بروز العنف المضاد إلى مظهر التحرير وجوهره؟ هل يكفي العنف لتشكيل وسيلة ثورية؟ هل الوسيلة الثورية، بقدر ما هي مترابطة باتساق مع رد الفعل على المجتمع الكولونيالي، هي مترابطة على هذا النحو فقط؟ وبعبارة أخرى، مانوية محددة فقط وبالكامل من جانب الآخر؟ إن عدم رضى فانون عن أن يكون محددًا من جانب الآخر يثير الأسئلة التالية: ما هو الدور الذي يقوم به العنف في الانتقال من «رد الفعل» إلى «الفعل»؟ كيف يمكنه أن يخلق كائنًا إنسانيًا «جديدًا»؟

إن الفصل الافتتاحي من كتاب فانون **معذبو الأرض**، الذي يحمل عنوان «في شأن العنف»، كان مثار خلاف وجدل منذ نشره. وتم التأكيد على ادعائه المتهوّر أن العنف هو الطريق الممتازة إلى الخلاص بمقدمة سارتر للكتاب وإعلانه أن «العنف، مثله مثل رمح أخيل، يمكنه أن يشفي الجروح التي تسبب بها» (*WE*, 30)[٢]. والمقاطع بشأن القدرة العلاجية للعنف، التي كررها مرات

= وكما الليبيدو، يمكن النظر إلى العنف من زاوية اقتصادية. وهذا هو السبب في أن العنف المُذَوّت الذي يخلقه النظام الكولونيالي يجب تحويله نحو الخارج، نحو «مكانه الملائم»، المصدر الحقيقي لاضطهاد المواطن الأصلي.

(٢) إن إحدى المشكلات في قراءة مقالة فانون «بشأن العنف» هي مقدمة سارتر التي اكتسبت في حينه شهرة أوسع من شهرة كتاب **معذبو الأرض** نفسه. فعلى سبيل المثال، اخترع جان دانييل «ظاهرة سارتر ـ فانون»، جاعلًا من فانون تابعًا لكتاب سارتر: Jean Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason* (London: Verso, 1991),

ثم سمّاه في النهاية «رجلًا يقوم بالاغتيال من أجل الخلاص»، انظر: Daniel, *La Blessure* (Paris: Grasset, 1992), p. 69.

انظر أيضًا مراجعته لكتاب **معذبو الأرض** في مجلة: *L'Express*, nov. 30 (1961).

قدّم سارتر شيئًا من اللغة النظرية والإطار للتفكير بشأن العنف والأخوّة، انظر: Sartre, *Critique*, p. 733

لم يكن فانون في حاجة إلى سارتر ليخبره بما يجري. وفي الواقع، ربما كان الأمر بالعكس. إن نقد فانون في كتابه **معذبو الأرض** لأخلاقية الغرب كان مدمِّرًا بالقدر نفسه الذي أحدثه نقد سارتر لهذه الأخلاقية. وخلافًا للفردية الأنانوية التي تتصف بها البرجوازية الكولونيالية التي يقول لسان حالها «أخي هو محفظتي»، يرى فانون أن الأخلاقية الجديدة هي ببساطة أن مصالح الفرد ستكون مصالح الجميع، وأنْ إما «أن يُذبح الجميع أو أن يُنقذ الجميع» (*WE*, 44-7). إنها عامة أكثر منها خاصة، مجتمعية أكثر منها فردية ضيقة، منفتحة أكثر منها مخفية، معنية بالنقد الذاتي أكثر من المصلحة الذاتية. والديمقراطية ليست بحاجة إلى الاستيراد من الخارج، بل هي متضمنة ـ حتى ولو بصورة ضمنية وإشكالية، خصوصًا بعد عقود من الحكم الاستعماري ـ في كثير من المؤسسات والممارسات المحلية التي يملك فيها الأعضاء الحق في الرأي الحر، ويتم اتخاذ القرارات فيها بعد نقاش طويل. ومع ذلك، إذا قدّم سارتر لفانون إطارًا =

لا تحصى نقاد ومؤيدون في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، كانت تعني في الأغلب أن الكتاب قد اختُزل إلى أنشودة للعنف كتبها رجل «محكوم عليه بالإعدام»[٣]. وفي حين أن كثيرًا من القراءات قدّمت فانون بصورة كاريكاتورية على أنه فيلسوف العنف، فإن هذه المبالغة أقرت بها، بتبصر، حنة أرندت (Hannah Arendt) التي لم تستطع مع ذلك التخلص تمامًا من تأثيرها. فهي أكدت أن القراء إجمالًا كانوا على معرفة وثيقة بالفصل الأول فقط من المعذبون، متجاهلين بقية الكتاب؛ لكنها اتهمت فانون على نحو مبهم بأنه «مجّد العنف من أجل العنف»[٤].

من الضروري إعادة تقويم فكرة فانون بشأن أهمية العنف في النضال من أجل نزع الاستعمار، ومع ذلك يجب علينا توخي الحذر. إذ حاجج النقاد مقتفين أثر ألبرت ميمي (Albert Memmi) أن فانون يعتقد أن إنسانية جديدة تبرز مباشرة من خلال العنف[٥]، في حين يشكك آخرون في مقدرة العنف على القيام بالوظائف النفسية التي ادعاها.

إن أرندت على حق في تذمرها من أن قراءات المعذبون قد كسفها الفصل الأول. أما رأيي الشخصي فهو أن الفهم الوافي بالمراد لفكرة فانون يجب أن يأخذ بالحسبان الكامل تحليله النقدي للعفوية، والوعي الوطني، والتنظيم السياسي. وبعبارة أخرى، يجب الإشارة إلى أن فانون توقع قيام المجتمع الجديد عبر نضال طويل يتصور إنسانية جديدة «في أهداف الصراع وطرائقه» (*WE*, 197). ومن الواضح أن الصراع الأقرب إلى فانون كان الصراع الجزائري، وأن الطرائق والأهداف، كما كنت قد اقترحت، هي تلك التي ناقشها مؤتمر الصومام. فعندما يعتقد فانون أن «الصراع» ينتج تغييرات اجتماعية ونفسية وثقافية، فإنه كان في الواقع يكرر رأي الصومام القائل «إنها لحقيقة لا يمكن

= لمناقشة المانوية الكولونيالية، بتأكيده على «نهاية الديالكتيك» فقد فاته كيف أن فانون حاول تجاوز المانوية وهو يسعى في الوقت نفسه إلى فهمها (*WE*, 31).

(٣) انظر: Daniel.

(٤) Hannah Arendt, «On Violence,» in: Hannah Arendt, *Crisis of the Republic* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972), p. 116, n19 and p. 162.

(٥) Albert Memmi, «Frantz Fanon and the Notion of «Deficiency,» in: Albert Memmi, *Dominated Man: Notes toward a Portrait* (New York: Orion, 1968), p. 88.

إنكارها أن جيش التحرير الوطني قد غيّر بصورة جذرية مناخ الجزائر السياسي. كان العامل المساعد للصدمة النفسية التي حررت الشعب من خدره وخوفه وتشككه».

مع ذلك، العنف عند فانون هو إشكالية، يجب أن تفعل الكثير من زاوية المفاهيم. فعلى سبيل المثال، إن تصنيف فانون للعنف المضاد الذي يشنه المواطن الأصلي ضد المستعمِر يمكن تطبيقه على رواندا بطريقة مرعبة. هناك، كانت الإبادة الجماعية لـ[قبائل] التوتسي والهوتو المعتدلين في عام ١٩٩٤ وبررها ناشطو «سلطة الهوتو» على أساس أنها صراع «المواطنين الأصليين» ضد «المستعمرين» من التوتسي[٦]. إن واقع أن ادعاء فانون بأن العنف ـ وهو تحديدًا مسألة حاصل مجموعها صفر بين مواطن أصلي ومستعمِر عالقيْن في قبضة الموت ـ يمكن تطبيقه في أفريقيا ما بعد الاستعمار يثير مشكلة في صميم مشروع فانون في المعذبون. وهي كيف تنشأ، من رحم هذه المواجهة العنيفة، أمة جديدة شاملة لم تعد تروق للعِرْق أو الإثنية؟

علينا أن نقارب المسألة بعناية، لأنه لا يمكن السماح للعنف بالتحدث عن نفسه. فهو لا يملك معنى خاصًا به لكن له سياق وتاريخ ويجب مقاربته بصورة غير مختزلة. ومن أجل جعل العنف قابلًا للتفكّر يجب أن يوضع في سياق تاريخي. وعلاوة على ذلك، فإن مخاوف فانون نفسه وتحفظاته بشأن كفاءة الفعل العنيف في إدامة حركة تحرر يشير إلى وجود إشكالية غالبًا ما كان يتم القفز عنها.

أعتزم في ما يلي إبراز مفهوم للعنف غير مختزل بدلًا من الآراء الحَرْفية والضيقة الأفق ـ وهو غير مختزل لأنه لا يمكن اختزاله في أفعال عنف فردية، لكنه يندمج في، ولا يتعارض مع، العنف الرمزي الذي يشتمل على المشاركة غير المباشرة لجماهير عريضة من الشعب في الحركة الثورية. أما كيف يصبح هؤلاء الناس غير المنخرطين مباشرة في النضال المسلح، ضمن إطار الثورة، فهذا ما سنناقشه في الفصل التالي. لكن على الرغم من أن فانون يفسر نزع الاستعمار بأنه عملية عنيفة، فإن العنف سواء منه الرمزي أم الفعلي ليس كافيًا

(٦) انظر: Mahmood Mamdani, *When Victims Become Killers* (Princeton: Princeton University Press, 2001), pp. 10 and 13.

لتطوير وعي وطني: إن فانون يصر على «تنوير للوعي» مصاحب للعملية. أما كيف يتأسس هذا التنوير، وكيف يمكن أن ترافقه علاقة مصاحبة جديدة بين المثقفين والجماهير فهو ما سنناقشه باستفاضة في الفصول التالية. وفي أي حال، ينبغي ألا يُفهم عنف المواطن الأصلي على أنه مجرد رد فعل على العنف الكولونيالي، بل على أنه قناة تقود إلى مفهوم إيجابي للذاتية. وهكذا، فإن «تنوير الوعي» لا يتحدد بالتعارض مع العنف: إن لمفهوم فانون بشأن «العنف» تاريخًا فريدًا خاصًا به يقوم على أساس الكثير من المحدِّدات المسبقة؛ وهو لا يُستنفد في «رد فعل» مانوي على الحكم الاستعماري الكولونيالي، لكنه ليس بقادر وحده على تجاوز المانوية. فهناك حاجة إلى عنصر آخر.

تشير المصطلحات التي لا تعدّ ولا تحصى التي يستعملها فانون عندما يكتب عن الاستعمار الكولونيالي إلى المستويات الكثيرة من تفكيره بشأن العنف. ففي مقالته «بشأن العنف»، نراه غالبًا ما يستعمل كلمتي «العنف» و«القوة» بوصفهما مترادفتين، ما يفترض عمليًا أن العنف والثورة مترابطان، مع أن كلمة عنف مستعملة أكثر من سبعين مرة في الفصل الأول، وكلمة ثورة غير مستعملة بتاتًا. إن الإفراط في استعمالها يمكن أن يؤدي إلى حجْر العاطفة أو الفؤاد، سواء لدى القارئ أم في الواقع.

يشكّل العنف المضاد للاستعمار الكولونيالي نهاية النظام الكولونيالي، وهو بالتالي مؤشر على نزع الاستعمار. إن أي ثورة من هذا النوع الذي يصفه فانون بأنه إحلال كامل لواحد من «أنواع» الكائن البشري محل نوع آخر، يجب أن تكون عنيفة. ومفهوم فانون للعنف غير قابل للاختزال، إذ إنه يجعله يشتمل على كل علاقة مفردة بين الأفراد. في السياق الكولونيالي كل علاقة تكون متوترة. فعلى سبيل المثال، إن إطلاق اسم جنرال فرنسي مشهور على نادٍ رياضي يكون مشحونًا بالمعنى. كما أن إعادة تسمية نادٍ باسم مقاتل جزائري يتطلب نضالًا ويشكّل فعلًا ذا مغزى. ومع ذلك فإن معناه غير ثابت. فتغيير الاسم وحده لا يشكّل تحولًا اجتماعيًا جذريًا. وباختصار، يؤكد فانون أن أصالة نزع الاستعمار، وبالتالي معنى العنف، تعتمد على درجة التغير في البنية الاجتماعية المطلوبة التي تم إنشاؤها وتطويرها من الأسفل صعودًا.

ثانيًا: وقائع مانوية

«المستعمِر يصنع التاريخ؛ حياته أسطورة، أوديسّة. إنه البداية المطلقة...».

Fanon, *The Wretched of the Earth*

إن أحد التحولات الأشد تأثيرًا من كتاب جلد أسود إلى كتاب معذبو الأرض هو فهم فانون ووصفه للهيمنة. ففي جلد أسود يؤكد أن الأسود «هو نتاج الوضع الثقافي» الذي «ببطء وأناة ـ وبمساعدة الكتب والصحف والمدارس ونصوصها والإعلانات والأفلام السينمائية والإذاعة ـ يشق طريقه إلى عقل المرء» (BS, 152). أما في معذبو الأرض، فإن هذا «الوضع الثقافي» يقوم على أساس القوة المجردة: «ليس الاستعمار الكولونيالي آلة تفكر، ولا جسدًا موهوبًا بقدرات عاقلة. إنه العنف في حالته الطبيعية» (*WE*, 61).

بدلًا من إضفاء الشرعية من خلال نظام كامل من «المعلمين الأخلاقيين» والمستشارين «والمربكين» ليس ثمة مثل هذه الوساطة الملطِّفة في المجتمع الكولونيالي، حيث «الوسيط لا ينوّر المعارضة، ولا يسعى إلى إخفاء السيطرة؛ إنه يظهرها ويضعها في قيد الممارسة» (*WE*, 38). في المجتمع الكولونيالي، يشق العنف طريقه إلى بيت المواطن الأصلي وإلى عقله. وقد كتب فانون في رسالة استقالته من مستشفى بليدة أن المشروع الكولونيالي في الجزائر هو مشروع «إلغاء دماغ» شعبٍ بصورة منهجية. إن تجربة الكولونيالية بكاملها، منذ البداية حتى النهاية ومن الخارج والداخل، تتميز بالعنف: «إن وجودهما معًا، أي استغلال المستعمِر للمواطن الأصلي، يستمر بفضل نظام هائل من الحراب والمدافع» (*WE*, 36)[٧].

(٧) كما أشار عبد الله العروي، «لم يكن كافيًا طرد المغربي مرة أخرى (...) إلى الصحراء (...) كان من الضروري أيضًا حرمانه من دينه ولغته وتراثه التاريخي، بحيث تنتج إنسانًا لا ثقافة له، يمكن بعدها أن يصبح متحضرًا»: Abdallah Laroui, *The History of the Maghrib* (Princeton: Princeton University Press, 1977), pp. 342-3.

نفى الاستعمار المستعمَرين إلى الصحراء تاريخيًا ونفسيًا وسوسيولوجيًا. ولم تكن عملية التدمير من دون تكلفة بشرية رهيبة. فعلى سبيل المثال، قلّص القمع الأولي للمقاومة الجزائرية بين عامي ١٨٣٠ و١٨٥٢ عدد القبيليين الجزائريين من ستة ملايين شخص إلى مليونين ونصف المليون.

كان الاستعمار الكولونيالي الفرنسي في الجزائر شموليًا، مع أيديولوجيا تقوم على أساس الحفاظ على فكرة المواطن الأصلي بوصفه «خلاصة الشر» (*WE*, 41)[٨]. ولذلك فإن المشروع الكولونيالي يشتمل على تدمير الإحساس بالذات؛ لقد استوطن «صميم الفرد الجزائري وقام بعمل متواصل في التنظيف، في طرد الذات» (*AR*, 65)، إن الكولونيالية لا تحتلّ الأرض فحسب، بل هي تحتل حياة المواطن الأصلي بكاملها:

«ليس ثمة احتلال للأرض من جهة، واستقلال للأشخاص من الجهة الأخرى. إن البلاد بكاملها، تاريخها، نبضها اليومي موضوعة على المحك، يجري تشويهها، على أمل الإبادة الحاسمة. وفي ظل هذا الحال، يكون تنفس الفرد تنفسًا مراقَبًا ومحتلًا. إنه تنفس قتال» (*AR*, 65).

ليس العنف الكولونيالي مخفيًا. وهو يتبع المواطن الأصلي في كل مكان، فيدخل مسام الحياة كلها. وهو يُقرع في رأس المواطن الأصلي، ويتعزز بأيديولوجيته القائلة إن عادات المواطن الأصلي ودينه وثقافته هي نتاجات «فسوق بنيوي». ويضيف فانون القول إن ذلك هو السبب في أن مبيد الحشرات د.د.ت يعمل على المستوى نفسه، كما الدين المسيحي، لأن كليهما ينظف باسم التطهير. والنتيجة المنطقية لـ«التطهير» الكولونيالي هي تحويل المواطن الأصلي حيوانًا. وهو يشجع على نزع الإنسانية، ويتكلم على المواطن الأصلي بتعابير حدائق الحيوانات: قطعة من «الكسل متمددة تحت الشمس».

يبدو المجتمع الكولونيالي مجتمعًا مانويًا، بنيته الفوقية هي بنيته التحتية. إنه مجتمع قائم على أساس إما ـ أو، مجتمع تقاطب جذري يؤكد بجرأة أن مجرد الانتماء إلى أحد الأعراق يحدد مكانك في المجتمع. إن واقعه وأيديولوجيته هما انعكاسات لعالم مقلوب: المستعمِر يمثّل كل شيء جيد وإنساني وحيّ؛ ويمثّل المستعمَر كل ما هو سيئ ووحشي وخامل.

إن المجتمع الكولونيالي، مجتمع المستعمِر والمستعمَر، هو مجتمع

---

(٨) يرى بيتر كناوس أن «الإمبريالية الثقافية الفرنسية في «الجزائر الفرنسية» كانت أكثر شمولية في نطاقها، وأكثر حدة في تطبيقها مما كانت في المغرب وتونس»، انظر: Peter Knauss, *The Persistence of Patriarchy: Class, Gender, and Ideology in Twentieth Century Algeria* (New York: Praeger, 1987), p. 22.

انفصال كامل «ليس في خدمة توليف أعلى». ووصف فانون للمانوية الكولونيالية يتم التعبير عنه بقوة بمصطلحات مكانية، لأن المانوية مستقلة عن الزمن. وبالنسبة إلى المواطن الأصلي التاريخ توقّف. التاريخ هو تاريخ المستعمِر. وبالنسبة إلى المستعمَر ليس ثمة تاريخ؛ سوى سيطرة المستعمِر على المكان. التاريخ هو تاريخ الاستعمار الكولونيالي ويوصف بأنه حقبة، و«أوديسة». «هذه الأرض نحن خلقناها»، يقول المستعمِرون الذين يرون أنفسهم «السبب الذي لا يتوقف» (*WE*, 51). وتتمثل «حالة التمرد الأساسية» لدى المواطن الأصلي بالدغل والبعوض والحمى، في حين يتمثل الاستعمار الكولونيالي بترويض هذه الطبيعة، وبناء السكك الحديدية، وتجفيف المستنقعات (*WE*, 250). ويتم التعبير عن التعارض المطلق بين منطقتين في خطوط التقسيم المادية التي تضعها الكولونيالية ـ الحدود ومعسكرات الشرطة ـ وفي نسقها الجغرافي عمومًا. ويتناول فانون الفروقات بين المدينة الكولونيالية الحديثة «المتطورة» والأحياء السكنية المستعمَرة ما قبل الحديثة و«غير المتطورة». المدينة الكولونيالية جيدة الإضاءة وجيدة التغذية وهادئة، وهي مكان يمشي فيه الناس في شوارع واسعة بأحذية قوية. إنها مدينة لا عنف فيها. أما المنطقة الأخرى ـ أحياء المواطنين الأصليين ـ فتذكر المرء بالسطور الأولى من قصيدة سيزار «العودة». إنها «مدينة جائعة، تعاني الحرمان من اللحم، من الأحذية، من الفحم، من الإضاءة (...) تتمرغ في الوحل» (*WE*, 39). هاتان المنطقتان منفصلتان تمامًا[٩]. المستعمِر يحوط حيّ المواطن الأصلي ويضرب حصارًا عليه: «كل مخرج من قصبة الجزائر يفتح على منطقة عدوة» (*AR*, 51-52). في إطار الاستعمار الاستيطاني ـ لم تكن الجزائر تُعتبر مجرد مستعمرة نموذجية بل كان يُنظر إليها باعتبارها جزءًا من فرنسا، ويقطنها أكثر من مليون أوروبي ـ كانت المناطق الحضرية تُراقب بواسطة أساليب شرطية حديثة، وكان الحيّز الجغرافي مقسَّمًا لحماية الأوروبي من العدوى. ويقدِّم وصف فانون لأفريقيا الحضرية الكولونيالية، الذي يجد نتيجته المنطقية في الفصل العنصري، على أنه سياسة طبية عملية من أجل «الحكم غير المباشر» من جانب الإداري البريطاني، اللورد لوغارد (Lugard). فبسبب وجود «جراثيم ملاريا» عضوية للمواطن الأصلي، فإنه واجب «أخلاقي»

(٩) إن انقسام المنطقة الأصلية بين الجماهير الحضرية وتلك النخبة الصغيرة التي تجهد كي تعبر الحدود وتصبح أوروبية لا يشكّل تطورًا خارج إطار المانوية.

الفصل بين المواطن الأصلي والأوروبي طالما أن ذلك لا يعطّل العمل(١٠). والمنطقة الواقعة بين المعازل ليست مجرد «حاجزة نار» بحسب تعبير لوغارد، بل هي ميدان استعراض لا يعرض أُبهة واحتفالية الحكم الكولونيالي فحسب، بل يعرض القوة أيضًا، ما يعبِّر بالضبط عن فكرة فانون بشأن «خط القوة».

إن العنف، جوهر الاستعمار الاستيطاني، يظهر للمواطن الأصلي بصورة منتظمة يومية. والتعبير المطلق عنه، في «سلسلة من التفكير» عديم الشفقة، هو الطرد، والمطالبة في نهاية المطاف بالاختفاء الكامل للشعب المستعمَر. وبتعبير آخر، يبدأ المستعمِرون، تحت التهديد، في وضع «أساليب دقيقة» من أجل اقتلاع المستعمَرين. وعندما يكتب فانون أن «المستوطن يطلب من كل عضو في الأقلية المضطهِدة أن يطلق النار على ثلاثين مواطنًا أصليًا أو مئة أو مئتين» (*WE*, 66)، فإنه إنما يعبِّر عن الرغبات الحقيقية لقطاع كبير من المستوطنين الأوروبيين(١١). لكن لأن هذا الإغراء في تحطيم المستعمَرين قد يعني نهاية الكولونيالية، فإن هذا «الخيار المنطقي» ليس مفتوحًا حقًا أمام المستعمِر، مع أنه ملاذ مفتوح أمام المستعمَر. إن المستعمَر هو الذي يمكنه أن يمضي باقتراح عالم من دون المستعمِر إلى نهايته المنطقية. إن تحطيم العالم الكولونيالي ليس شيئًا آخر غير «إلغاء منطقة واحدة، أو دفنها في أعماق الأرض، أو طردها من البلاد».

ثالثًا: تذويت العنف

> «إن حرب التحرير هي (...) الجهد الفخم الذي يبذله شعب كان قد تحنط، كي يعيد اكتشاف عبقريته هو، ويعيد الاستيلاء على تاريخه الخاص، ويؤكد سيادته».
>
> Fanon, *The Wretched of the Earth*

إن الطابع الشمولي للاستعمار الاستيطاني يدمر العنصر الحي لأشكال التنظيم والثقافة المحلية ويخلق المواطن الأصلي. لكن المواطن الأصلي لم

---

(١٠) Lord Lugard, *Dual Mandate in British Tropical Africa* (London: Frank Cass, 1965), p. 148.

(١١) أو كما يقول هو ساخرًا، «ليأخذ كل واحد منا عشرة منهم ويضحّهم وسترى أن المشكلة قد حُلّت» (*DC*, 56).

يقبل التصوير الكولونيالي باستكانة: «إنه مغلوب على أمره، لكنه لم يتم ترويضه؛ إنه يتعامل بدونية لكنه غير مقتنع بدونيته» (WE, 53). وفي الواقع، إن قيام النظام الكولونيالي بعرض قوته باستمرار هو ـ ويا للسخرية ـ علامة دالة على افتقار الكولونيالية إلى الهيمنة والثقة. وفي مثل هذا المناخ من العنف، يجب إتاحة منافذ للتوتر الدائم في العلاقات الكولونيالية، والعدوانية الحبيسة والغضب. تستدعي محاججة فانون، القائمة على أساس فينومينولوجيا «الحقيقي»، الأفكار الفرويدية بشأن الطاقة؛ قوة المواطن الأصلي «ترقب باستمرار الفرصة لجعل نفسها معروفة» وغالبًا ما تعاود الظهور «متنكرة» (فرويد كما اقتبسه فانون: BS, 144)[١٢]. ويكتب فانون في جلد أسود أنه يجب أن توجد في كل مجتمع قناة لإطلاق العدوانية (BS, 145). وتحافظ الكولونيالية على هيمنتها من خلال توجيه الطاقة الحبيسة وتركيزها، والتأكد من أنه يتم التعبير عنها وإطلاقها في منطقة المواطن الأصلي نفسها[١٣]. هناك يُستلّ سكين أحدهم على الآخر: «لأن الملاذ الأخير للمواطن الأصلي هو الدفاع عن شخصه في وجه أخيه» (BS, 45). والمواطن الأصلي الذي يتملق بسبب الإهانات اليومية والعنف على أيدي السلطات الكولونيالية (خصوصًا الشرطة)، سيردّ على أبسط الاستفزازات. وأُطلق على هذه الحالة تسمية لطيفة، وإن كانت الحالة بغيضة وهي «عنف الأسود على الأسود» عندما «يضرب الزنوج كل منهم الآخر» (WE, 52). وهذه الفترة، وهي نتاج الشمولية الكولونيالية، كان قد وصفها سيزار بقوة في وقت سابق في قصيدته «العودة»: الناس لا يمتزجون، جرى «تفريدهم» لكنهم ليسوا أفرادًا؛ جرى تحويلهم إلى كُتل.

يرسم فانون المجالات التي تسمح بها الكولونيالية للمواطن الأصلي بإطلاق غضبه الحبيس. ومع أن عملها هو «أن تجعل حتى أحلام الحرية مستحيلة» (WE, 93)، فإن البنية الكولونيالية الشمولية تسكن الأحلام لكنها لا تستطيع السيطرة عليها. ودائمًا لا شيء يُدرك بشأن أحلام المواطن الأصلي،

(١٢) يتحدث فرويد عن الطاقة «الحرة» و«المحصورة»، إذ تُفرَّغ الأولى بأسهل وأسرع شكل، في حين يجري التحكم بالثانية والسيطرة عليها. والطاقة المحصورة بوصفها تمثّل مرحلة أكثر تقدمًا لها شبه بفكرة فانون بشأن إعادة ـ التوجيه نحو المصدر «الحقيقي» للمشكلة.

(١٣) ما يؤكد قلق المواطن الأصلي بشأن الأمن وحراسة الحدود بين منطقته و«المناطق» المُستوطَنة.

بالقرب من سطح الحياة الواعية. إن أحلام الرغبة في تحقيق التحرر هي النقيض التام لواقع اليقظة. إن العدوانية الحبيسة تُطلق في أحلام من الفعل والنشاط:

«أحلام المواطـن الأصلي هي دائمًا عن الشـجاعة الذكوريـة؛ أحلامه هي عن الفعل وعن العدوانية. أحلم أنني أقفز، أسـبح، أركض، أتسلق، ؛ أحلم أنني أنفجر بالضحك، أنني أجتاز النهر بخطوة واحدة (...) خلال فترة الكولونيالية، لا يكف المواطن الأصلي أبدًا عن تحقيق حريته من السـاعة التاسعة مساء حتى السادسة في الصباح» (*WE*, 52).

لا يرضى فانـون بأن تقتصر الحريـة على الأحلام. وفـي الواقع، هو نقدي للغاية بشـأن ما يشـبه الحلم من «بنيـة فوقية سـحرية تتخلل مجتمـع المواطنين الأصليين، وتقوم بمهمـات معينة محددة جيدًا فـي حركية الليبيـدو» (*WE*, 55). وهو يصر على أن تحقيق التحرير يسـتوجب تغيير هذه البنية الفوقية. وثمة شيء آخر بحاجة إلـى تغيير هو بنية «التوافق» المسـتمدة من «التـراث» أو «العادات» التي تجعـل المواطن الأصلي يـراوح في مكانـه. فالعـداوات التقليدية تعكس، بتشـجيع من الكولونيالية، تحويل الطاقـة من «الحقيقي» إلـى «اللاحقيقي» لأن المواطن الأصلي يحاول فيها أن «يقنع نفسه بأن الكولونيالية لا وجود لها». ثمة «عداوات قبلية»، واختلافات في الرأي ومعارك لكن لا مجال للمقاومة.

تمامًـا كمـا أن الكولونياليـة تثمِّـن، بسـخرية وانتهازيـة، الهويـة الإثنيـة أو الجهوية بوصفها «عادة»، فإنها أيضًا تجيز المنافذ السـحرية والدينية لأنها توجِّه وتسـتنفد عدوانية المواطن الأصلي في عمليات تحليق بعيـدة من الواقع. وهذا العمـل في تحويل العدوانية نحو الداخل، الذي سـبق لفانون أن وصفه في جلد أسـود بوصفـه شـكلًا كلاسـيكيًا من المازوشـية، ظـل مهمًا فـي نمـوذج فانون (*BS*, 176). السـحر والخرافة يتخذان في السـياق الكولونيالي هيئـة واقع مرعب «أكثر رهبة من المسـتوطنين». وفي الواقع، تبدو سـلطات المستوطنين ضعيفة، في وجه سـلطة الاسـتحواذ الرهيبـة (*WE*, 57)[١٤]. إنـه لعالم مقلوب رأسًـا على عقـب لا حاجـة فيـه إلـى مقاتلـة المسـتوطن لأن الصـراع الفعلي يجـري على «مسـتوى الوهـم» (*WE*, 56). وبدلًا من مقاومةٍ منظمـةٍ للكولونيالية، تنتج القدرية

---

(١٤) أمثلة فانون، الزومبي والفودو ومصاصو الدماء ـ كلها من منطقة الكاريبي.

الدينية «هـدوءًا حجريًـا» ورزينًا ونوعًا من «إعادة الاسـتقرار الداخلـي»، تذويتًا للهزيمة يؤدي إلى جمود قاتل في النشاط «بأمر من الله» (WE, 55)[١٥].

كما في تحليله عالم الأحلام، يفسـر فانون الطابع الاجتماعي للرقص[١٦]، الذي يعرض نوعًا من التسـاهل أمـام العين اليقظة للسـلطة «التقليدية»، يفسـره على أنه «جهد هائل يبذله مجتمع لتطهير نفسـه، لتحرير نفسـه، ليشـرح نفسـه» (WE, 58). وفـي تناقض مع حـدود المناطق التي تضعهـا الكولونيالية، لا يعرض الرقص أي حدود بيّنة. وهو، كما الوعي الباطن، يجتاز الحدود ويفسح المجال أمام الاسـتحواذ الكامل وانحلال الشـخصية. وهذا التحرر الذاتي الظاهري هو في الحقيقة مجرد عَرَضٍ آخر للكولونيالية، لأنه في الواقع إطلاق رمزي وتحت السيطرة يعيد السـلام والهدوء إلى القرية، ولا يغيّر شيئًا. ويخلص فانون إلى أن العنف، بالتالي، تحت السيطرة وتتم عملية تحويل لطاقته:

«رأينـا أن هذا العنف نفسـه، مع أنه أُبقي قريبًا جدًا من السـطح طيلة الفترة الكولونياليـة، يظل يدور في الفـراغ. كما أننـا رأينا أنه موجَّه من خـلال المنافذ العاطفيـة للرقص واسـتحواذ الأرواح؛ ورأينا كيف يُسـتنفد فـي مواجهات يقتل فيها الأخ أخاه» (WE, 58).

بيـد أن اتجـاه العنف يبـدأ فـي التغير، فـي الفتـرة السـابقة مباشـرة لإزالة الاسـتعمار الكولونيالـي. ويجـد المواطـن الأصلي تعبيـرًا عن الثـأر في ذكرى المقاومـة المناهضة للاسـتعمار، وإعادة تشـكيل التقاليـد الخاملـة والمتحجرة السـائدة ما قبل الاستعمار: «في حين أن الخرافات كانت تسترضيه سابقًا، وكان يمـارس مواهبـه في إيجـاد سـبل جديدة لارتـكاب انتحـار جماعـي، أصبحت الظروف الجديدة الآن تمكّن من خط عمل جديد تمامًا» (WE, 58).

يـرى فانـون أن المرحلة السـابقة لإزالة الاسـتعمار هي مانويـة على نحو واضح. وتسعى حركة التحرر إلى فصل العملاء عن الشعب، في محاولة لعزل

---

(١٥) إنه يمتدح «الماو ـ ماو»، لكنه لا يقول سوى القليل عن أي ممارسات دينية مرتبطة بها. وهو من جهة أخرى يتخذ موقفًا نقديًا من الإسلام الصوفي (خصوصًا أخويات المرابطين) على اعتبار أن ممارسته الثقافية تجعل الوضع «الحقيقي» غامضًا. إنه يحكم على الدين من زاوية العمل السياسي.

(١٦) في سياق النضال الثوري، يرى فانون أن الرقص والغناء والاحتفالات التقليدية تعلن عن «نشاط جديد»، وتعبّر عن الثورة المقبلة (WE, 243).

من يعملـون لمصلحة «مؤسسـات المواطنيـن الأصلييـن» أو يدعمونها. وهذا يعنـي تصفيـة العمـلاء بأقصـى قـدر ممكـن مـن العلنيـة «مـن أجـل تشـجيع الآخرين»[١٧]. وفي حين تصوِّر الكولونيالية المناضل على أنه إرهابي، يستعمل المناضلون أيضًا العنف بوصفه درسًـا موضوعيًا لقـادة الحركة الذين لا يزالون يسعون وراء حل وسط مع الكولونيالية. وعندما تنتقل تلك الحركة إلى العنف، لا يعـود ثمـة مجال للتراجـع. تتقلـص المنطقة الوسـطى، ويوضع فـي الزاوية الذين يسعون وراء حل وسـط مع الكولونيالية: «من الآن فصاعدًا سيكون أمام الديماغوجيين والانتهازيين والسحرة مهمة صعبة. العمل الذي كان دفعهم إلى صراع متلاحم يمنـح الجماهير مذاقًا شـرهًا لما هو ملمـوس. وتصبح محاولة تعميـة، في المـدى الطويـل، شبه مسـتحيلة» (*WE*, 94-95). وما هـو أيضًا على المحك ليـس العنف فقـط بوصفه الـرد علـى الكولونيالية، بل العنـف بوصفه اسـتراتيجيا تفصـل الجماهير عـن «أولئك العبيـد المحرَّريـن»، أي عن أولئك الذين حصلوا على شـيء مـن الكولونيالية، أو يعتقـدون أن بإمكانهم الحصول على شـيء منها. ويضم هؤلاء مـن يعتقدون بنظام بعث الأخـلاق الكولونيالي وذوّتوا فكرة تخلف الشـعب، ومن يتماثلون بالإصلاحييـن الكولونياليين ـ إن لم يكن بالمهمة التمدينية نفسها ـ بوصفهم أفضل رهان. ويضمّون في صفوفهم الوطنيين البرجوازيين.

إن مـا ينتـج مـن تحليل فانـون في كتـاب **جلد أسـود** هـو نقـده لـ«العبيد المحرَّرين» الذين يعتقدون السـيد الأبيض يمكن أن يمنـح التحرير. وفي كتاب **معذبـو الأرض**، ينعكـس ديالكتيـك السـيد/ العبد فـي الصـراع بيـن كولونيالية مسـيطرة وأمة تبرز إلى الوجود. الحرية تستوجب القتال من أجلها، والاستقلال مـن دون نضـال لا يُنجز في الجوهر سـوى «عـرض أزياء فخم»، سـوى تحرير زائف محكوم عليه بالإخفاق. إن انتقال السـلطة إلـى نخبة جديدة لا يجلب أي تغيير حقيقي في حيوات الشـعب الذي يشكو من أن الاستقلال لم يكن يستحق [كل هذا العناء] (*WE*, 46).

---

(١٧) إن القضية أكثر تعقيدًا من ذلك بكثير، لأن تصفية «المتعاونين» تشتمل على معارضين سياسيين قتلتهم جبهة التحرير الوطني. وكان كثيرون منهم جزائريين يعملون مع الحكومة الاستعمارية وأعضاء في «حركة انتصار الحريات الديمقراطية» أو معارضين لجبهة التحرير في ما بعد. وخلال فترة العامين ونصف العام الأولى من الثورة، قتلت الجبهة ستة مسلمين مقابل كل أوروبي واحد.

إن بدايـة فترة إزالة الاسـتعمار تجلب معهـا تناقضات جديـدة. فالأحزاب الإصلاحيـة والطبقات الجديـدة التي تمثلها هـي التي تضع عقبـات صعبة أمام الإزالة الكاملة للاستعمار. وبدلًا من تشجيع التغيير الاجتماعي الحقيقي، تعمل الخطابـات والرمـوز العنيفة بوصفهـا نوعًا جديدًا مـن تحويل الطاقـة، فيما هي تخفي السياسـات التوفيقيـة التي تكبـح النشـاط الجماهيري. وبدلًا مـن تقديم برنامج سياسي أو اجتماعي دقيق، نراها تعرض «أحلامًا» غالبًا ما تكون مُصاغة بلغة رهاب الأجانب، أو بلغة عنصرية. ويرى هؤلاء القادة في الاضطراب الذي يصاحـب العمـل الجماهيري أعظـم تهديـد لهدفهم فـي الحلول محل السـادة الكولونياليـن وإدارة الأعمال كالعادة. وهم يحاولون إرضاء الشـعب في ما هم يناشـدون الكولونياليـن، مـع تحذيرهـم مـن أن الجماهيـر بـدأت تخـرج عن السـيطرة. «إنهـم عنيفـون فـي أقوالهـم وإصلاحيـون فـي مواقفهـم» (*WE*, 47)، ويدخلون إلى الخطاب السياسـي، في لحظة حاسـمة، لغة اللاعنف التي «تعني للمثقف والنخبة الاقتصادية في البلد المسـتعمَر أن للبرجوازية المصالح نفسـها التي لهـم، وأن التوصل إلى اتفاق هـو بالتالي أمر ملحّ ولا غنـى عنه للمصلحة العامة» (*WE*, 48-49). والاسـتقلال الذي ينتج من مثل هذه المفاوضات سـيكون من نوع الاسـتقلال الأجوف. وهناك انقسام طبقي ضمني تشير إليه مواقف هذه الأحزاب إزاء العنف. ومع أن الغضب المعادي للكولونيالية يُنتج بصورة طبيعية وهمَ الحلول محل السيد، يصبح واضحًا أن وطنيي الطبقة الوسطى لن يتجاوزوا قـط سـلبية «الامتـلاك» الأوليـة. ولا تكـون الحريـة هـي المسـألة إلا بقـدر ما يسـتطيعون طرد الحكام القدامى وأخذ محلهم. ويـدرك الوطنيون البرجوازيون حلـم مايوتـي كابيشـيا (Mayotte Capecia) بشـأن العيش في مجتمـع راقٍ، لا من خلال تحـوّل لونها إلـى الأبيض بصورة سـحرية، بـل من خلال السـيطرة على مزرعة الأبيـض (*BS*, 44). ومن خلال التحول إلى قناة في تبادل السـلع، تحصل البرجوازيـة الوطنيـة علـى المسـاواة (الوهمية) التـي كافحت من أجلهـا، وهذا يسـتهلك عداءها نحو المسـتعمِر، إنـه واقع وهمـي لأن البرجوازيـة الوطنية لا يمكن بحسـب فانون أن تكون «حقيقيـة»، أي إنها لا يمكـن أن تكون برجوازية منتجة، بل مجرد نسـخة باهتـة، فئـة وكلاء. وهكـذا فإن فانون يعـرّف بالحدود المتأصلـة فـي العنـف المعاكـس. ومـن جهـة أخـرى، لأن العنـف المناهـض للكولونياليـة يؤدي إلـى فترة من المفاوضـات مع الكولونياليـة، يمكن أن يظهر

الإصلاحيون مجددًا، ومـن المرجح أن تُنحّى جانبًا الحـركات الجماهيرية التي أدت إلـى المفاوضـات. وبالتالـي فـإن العنف لا يمكـن أن يحل محـل برنامج سياسي.

رابعًا: تفجير المانوية

عند هذه النقطـة بالذات في كتـاب معذبو الأرض حين يتكلـم فانون على إزالة الاستعمار بوصفها «برنامجًا للاضطراب الكامل»، يضيف القول: «إن إزالة الاستعمار، كما نعرف، هي عملية تاريخية: أي إنه لا يمكن فهمها، لا يمكن أن تصبـح مدرَكَة ولا واضحة لنفسـها إلا بالمقياس الدقيق الـذي يمكن أن نلاحظ معه الحـركات التي تمنحها الشـكل والمحتـوى التاريخييـن» (*WE*, 36). ويعلن فانون أن تحول الوعي الجذري الذي يتم خلال حركة إزالة الاستعمار يعبِّر عن «شـكلها ومحتواها التاريخيين». وهذا التحول هو نتيجة نقد للسياسـات القائمة على العنف فقط. وبالتحديد، فإنه نقيض للنظرة المانوية السـابقة، تكوين لنظرة إيجابية تسـتطيع، من دون الإشارة إلى الكولونيالية، أن تخلق سبل حياة جديدة. ومن أجل تتبـع أثر هـذه العملية التاريخيـة، علينا أن نبـدأ أولًا بـرد الفعل على العنف الكولونيالـي كما تعبِّر عنه وتتضمنـه حركة ابتدائية مناهضة للاسـتعمار. وعلينا بعد ذلك أن ننظر في كيف تصبح إزالة الاستعمار «واضحة لذاتها».

فـي البداية يصـاغ المشـروع المناهـض للاسـتعمار بتعابير مماثلـة لتعابير الكولونيالية: سـيكافح المسـتعمَر من أجل الاسـتيلاء «على ذلك العنف نفسه» وادعائه (*WE*, 41). وقول المسـتوطن «إما هم أو نحـن» لا «يمثّل مفارقة» بل هو تعبيـر دقيق عن الواقـع المانوي. لقد عـرف المواطن الأصلي هـذا الأمر دائمًا، كما يؤكد فانون، «كان يعرف دائمًا أن هذه المبارزة مع المسـتوطن ستجري في السـاحة». وعلـى الرغم مـن كلام البلاغـة لا توجد المسـاواة في المؤسسـات القضائية الكولونيالية بل في الاسـتعداد لقتال المسـتوطن، ولـ«اكتشاف» حقيقة العنف و«تحويله إلى نمط عمـل» (*WE*, 46). إن محاكاة المواطن الأصلي للفعل الكولونيالي، التي تمثّل رد فعل على الكولونيالية، يتم التعبير عنها في الرغبة في الحلـول محـل السـيد. ويـرد المواطـن الأصلـي علـى إقصائـه عـن المجتمـع الكولونيالي بأحلام تتعلق بالتملك:

«إن النظـرة التي يلقيها المواطن الأصلي على بلدة المسـتوطن هي نظرة رغبة، نظرة حسـد؛ وهي تعبر عن أحـلام التملك. وهذا ما يعرفه المسـتوطن جيـدًا؛ وعندما تلتقـي نظراتهما نـراه يؤكد بمـرارة، ودائمًا من موقـع دفاعي: «إنهـم يريـدون أن يأخـذوا مكاننا». هـذا صحيـح، لأن ليس ثمة مـن مواطن أصلـي لا يحلـم مرة واحـدة في اليـوم علـى الأقل فـي أن يضع نفسـه مكان المستوطن» (*WE*, 39).

إن علاقـة التبادل المتسـاوي هذه ـ أن يجعل المرء نفسـه مسـاويًا ومكافئًا للمسـتوطن ـ هـي فعـل مقاومة يشـتمل على الحلـم بالملكيـة الذاتية، مـع أنها تكشـف عن ذات تجد واسـطتها عبر أشـياء. إن المصطلحات، كما الواقع، هي من تقديم المستوطن. والحسد هو نتاج حرمان كولونيالي. فالكولونيالية تختزل المواطن الأصلي إلى «شـيء» يحلم في تصنيف ذاتي في إطار الأشـياء، أي من خلال الاستيلاء على متعلقات الكولونيالي كي يحصل على إحساس بالانتماء. وعـلاوة علـى ذلك، فـإن هذه الحركـة تُنفَّـذ بالعنف الـذي كان نقطـة الاتصال الوحيدة بين المواطن الأصلي والمستوطن في عالمهما المانوي:

«أرشـده المسـتوطن إلى السـبيل الذي يجب أن يتخـذه إذا أراد أن يصبح حرًا. والمحاججة التي يختارها المواطن الأصلي قدّمها المستوطن، وبتغيير في الطـاولات يبعث على السـخرية، فإن المواطن الأصلي هو الـذي يؤكد الآن أن الكولونيالي لا يفهم شيئًا سوى القوة» (*WE*, 65).

المانوية هي الشـكل الذي تتخذه العلاقات الكولونيالية. وهي لا تسـمح بأي منظور يتخطـى المناطق التـي حددتهـا الكولونيالية. والمسـتوطن يخلق المواطـن الأصلـي لكنه يخلق أيضًـا الجلد الأسـود في قناع أبيـض، ما يمثّل توليفًا زائفًا للمستعمَر والمستعمِر، يعتقد فانون أنه لا يخدم سوى تعزيز العالم الكولونيالي. والطريقة الأصيلة الوحيدة للخروج من هذا العالم الثنائي ليست من خلال التوليف بل عبر النفي الذي يتم التعبير عنه من خلال الشـكل الذي حـدده الكولونيالي نفسـه ـ أي مـن خلال العنـف. ونزع الاسـتعمار هو أولًا عكس للمانوية الكولونيالية: «وهما إذ يطيعان قواعد منطق أرسطو الخالص، يتبعان كلاهما مبدأ الإقصاء المتبادل» (*WE*, 38-39). والقضية الأساسية هنا هي «سلسـلتا التفكير» (*WE*, 93): ما يسـميه فانـون المنطق الأرسـطوي الذي يميز

المانوية الكولونيالية، والمنطق الديالكتيكي الذي ينشأ من حركة التحرير. إنه منطـق لا تتـم البرهنـة عليه نظريًـا بل مـن خـلال الفعـل والتجربـة الثوريين (WE, 175). والعنـف المضـاد، أي العنـف المناهض للاسـتعمار، يختلف عن العنـف الكولونيالـي لأنـه يحـول المسـتعمَر والمسـتعمِر، كما يؤكـد فانون. ويصبـح المسـتوطن الـذي كان لا يُقهر في مـا مضـى، والمسـتعمَر المنزوع الإنسـانية متسـاويين. العنف الكولونيالي هو عنف السـيد، يمكنه خلق نسـق جديد: أما العنف المناهـض للكولونيالية، عنف المسـتعمَر، فهو ديالكتيكي، ويؤسس للاعتراف المتبادل ـ كما يرى فانون.

تمامًا كما أن المواطن الأصلي نتاج الكولونيالية، وكما أن الكولونيالية تبدأ وتستمر من خلال العنف، فإن الوعي الذاتي يبدأ في العنف المضاد للكولونيالية. وبالتالي، فإن العنف الكولونيالي لا يتـم نفيه باللاعنف بل بعنف مضاد. ويصف فانـون هـذا القلـب للطـاولات فـي علاقـة المسـتوطن/ المواطن الأصلـي بأنه «انسـجام متبادل اسـتثنائي». وخلافًا لمقترحـات اللاعنف، نـراه يؤكد أن العنف الكولونيالي الذي هو عنصر أساسي في الحكم الاستعماري، لا يمكن كسره إلا بمقاومـة عنيفـة للنظام الاسـتعماري. وهو لهذا السـبب يثمّن فعـل العنف الذي يمارسـه المسـتعمَرون بوصفـه فعـلًا تحرريًا، لأنـه يهدف إلـى إزالة بنيـة العنف القائمة. إنها لحقيقة بسيطة «شعر بها كل جزائري في قلبه» (WE, 61).

خلافًا لحقيقة الكولونيالي القائلة إن المواطن الأصلي كسول وغير صادق وطمّاع ولا ينفع في شيء، يؤكد فانون أن الفلاحين العاطلين عن العمل، الذين يتضورون جوعًـا «لا يدعمون الحقيقة بـل هم الحقيقة» لأنهـم يفهمون بأقصى درجات الوضوح كيف هي الأشياء على حقيقتها في عالم المانوية الكولونيالية. إنها ليسـت فكرة نسـبية عن الحقيقـة بل هي «يقيـن من الوجود، وهـي الحقيقة كاملـة»، بحسـب تعبير هيغـل، معاشـة في السـياق التاريخـي وتُصـدَّق بصورة مطلقـة. ويعلن فانـون «في كل عمر، في صفوف الشـعب، تكـون الحقيقة ملكًا للقضية الوطنية»: «يرد المواطن الأصلي على الكذبة الحية للوضع الكولونيالي بزيْف مساوٍ (...) في هذا السـياق الكولونيالي لا وجود لسلوك صادق: والخير هـو ببسـاطة شـديدة الشـر «لهـم»» (WE, 50). إن منظور فانـون بالـغ الوضوح. فالحقيقـة التـي يعتنقهـا الفـلاح تقوم علـى أسـاس الحقيقة البسـيطة والشـاملة

والعنيدة التي تعبِّر عن المصلحة الذاتية، ألا وهي «الخبز والأرض». والفلاحون ثوريون لأن لا استثمار لهم في النسق الكولونيالي إطلاقًا، وهذا الإدراك يمثل وعيًا أوليًا لا ينفع معه سوى العنف. وإدراك الفلاحين الأولي، وهو صحيح من وجهة نظر فانون، أن الكولونيالية لا تقوم سوى على القوة الخالصة ولن تستجيب لشيء سوى القوة هو دليل على حدسهم الثوري السليم. ويمكن جعل الكولونيالية ضعيفة من خلال التهديد المباشر بالعنف الذي لا يقتصر على الكفاح المسلح. إذ التظاهرات السلمية والإضرابات سرعان ما تتحول إلى العنف في سياق رد الفعل الكولونيالي.

في المشروع الفانوني، يصبح السؤال كيف يمكن إمساك هذا العنف الذي كان حتى الآن «يُقنّى» من خلال الرقص والاستحواذ الشيطاني، في قتل الأخ وفي الأحلام؟ كيف يمكن تفعيل قوته الضمنية إلى نشاط مباشر؟ ويُتبع فانون هذا السؤال بأسئلة أكثر ترويعًا بكثير: «متى يمكن أن يؤكد المرء أن الوضع ناضج لحركة تحرر وطني؟ وبأي شكل يجب أن تعبِّر عن نفسها في البداية؟» (WE, 59). وبتعبير آخر، من أجل فهم الشكل والتوقيت، يجب أن يصبح العنف عملًا عقلانيًا. وإزالة الاستعمار هي عملية تاريخية بقدر ما تصبح واضحة لنفسها، لكن المحتوى الحقيقي لحركة إزالة الاستعمار لا يصبح واضحًا إلا من خلال النشاط الانعكاسي لهذه الحركة[١٨].

إن الفترة التاريخية لإزالة الاستعمار مليئة بالصراعات الدولية والإقليمية. ويُنتِج تبادل الآراء على الصعيد الدولي «ذعرًا حقيقيًا» في صفوف المستعمَرين، الذين يصبحون راغبين في إزالة الاستعمار بأسرع ما يمكن. وعلى جانب المستعمَرين، يولّد النجاح ثقة جديدة. والمنافذ التي كانت تلطّف العدوانية الحبيسة لدى المواطن الأصلي لا تعود قادرة على التهدئة. يزداد ميل المستعمِرين إلى التسرع في إطلاق النار عشوائيًا، لكن تأثيرات القمع المتزايد تبدأ في التضاؤل. وفي الواقع، يعتقد فانون، أنهم يعطون تصديقًا لاعتقاد المواطن الأصلي أنه يمكن حل كل شيء بالقوة. إن حادثًا محليًا يمكن أن

(١٨) مع أنه يمكن بنظرة استرجاعية قراءة الإشارات كلها، لا تمكن معرفة الجواب مسبقًا. وفي الفصل الأخير من كتاب علم المنطق (*Science of Logic*)، يعتقد هيغل أن كل بداية تتكون من المطلق مع أنها «يجب أن تكون معيبة داخليًا [و] يجب أن تنعم بدافع التطور الذاتي».

يطلق معركة بالبنادق، تتحول خلال ليلة إلى حدث دولي. وهكذا يتوفر فورًا سياق تاريخي معترف به حيث يكون لزيادة عنف المستعمِرين مردود متناقص. وفي حين أن عملية قتل خمسة وأربعين ألفًا في سطيف في عام ١٩٤٥ مرت من دون أن يلحظها أحد تقريبًا، يشير فانون إلى أن إطلاق النار في شاربفيل في عام ١٩٦٠ وارتداداته في الجزائر، تأخذ بعدًا دوليًا:

«على العكس تمامًا مما يُظنّ من أن [الارتدادات] تدعو إلى وقف اندفاعة الوعي الوطني، فإنها حثته على الاستمرار. فالمذبحة الجماعية في مرحلة معينة من التطور الجنيني للوعي ترفع مستوى ذلك الوعي، لأن المجازر تشير إلى أن كل شيء يمكن أن يُحل بالقوة بين المضطهِدين والمضطهَدين» (*WE*, 72)، التشديد من جانبنا.

لا ينظر المستعمِرون بجدية في خيار الانسحاب، لكن ثمة نقطة تحوّل، لحظة ذروة تتميز باضطهاد هائل حيث يتم اجتياز خط أحمر. وهذه الزيادة في الاضطهاد لا تتسبب وحدها في إزالة الاستعمار، بل هي علامة على ضعف سيطرة المستعمِر على عقول المستعمَرين.

يشير فانون إلى إنه عند هذا الوقت، يقرأ «إحساس العبد» باللغة الهيروغليفية على جبهة المستعمِر «إفلاس الكولونيالية المتزايد» (*AR*, 75). وتوقيت الانفجار المناهض للكولونيالية هو أيضًا نتيجة الوعي الجديد الذي يكتسبه المستعمِر إزاء الخوف. إنها لحظة يدرك فيها الجميع أن الأمور لا يمكن أن تعود إلى ما كانت عليه من قبل. فجأة، يصبح المواطن الأصلي جزءًا من العالم (*WE*, 43). ولدى تقديم المطالبة بالمساواة بالمستوطن فإنها تتحقق. في هذه اللحظة، يبدأ بالانهيار العالمُ المادي والمعنوي كاملًا، ووسائل التفكير كلها التي أدخلتها الكولونيالية.

ليس العنف بحد ذاته، بل عملية التحرر، هي الأمر المركزي لـ«تجسّد التاريخ» وخلق أداة ثورية تبدأ بنزع الوجود المادي للكولونيالية. ويسميها فانون خلق الإنسانية «عبر بدايات ثورية». ولا يتجاوز المواطن الأصلي وضعه بصفته مواطناً أصلياً إلا بقدر ما تكون الذاتية على ارتباط حميم بتقرير المصير وجوهرية للثورة. إن الأمر الحاسم ليس التقاليد التي عزّزت في البداية مقاومة

أوليـة، بـل هو بالأحـرى الإحسـاس الجديـد بإمكانية الحريـة. هذا هـو الدرزة (الحبكـة) فـي نسـيج الكولونياليـة الشـمولي، لأن فكـرة الحرية هذه هـي التي يجعلها المواطن الأصلي تاريخية. إن المحاججة القائلة إن الشكل الذي تتخذه حركـة التحرر يقوم على أسـاس العملية التي تمر بها قد تبـدو محاججة دائرية، لكنها محاججة ديالكتيكية بصورة عميقة:

«إن إزالـة الاسـتعمار (...) تؤثـر فـي الأفـراد وتعيد تشـكيلهم بصورة أساسـية (...) إنهـا تُدخـل إيقاعًـا طبيعيًـا إلـى الوجـود (...) بلغـة جديدة وإنسـانية جديدة. لكن هذا الخلق لا يدين بشيء من شرعيته لأي قوة خارقة للطبيعة: «الشـيء» الذي جرى اسـتعماره يغدو إنسـانيًا خلال العملية نفسها التي يحرر بها نفسه» (*WE*, 36-7).

يمكن أن تكون «العمليـة» عنيفة، لكن العنف لا يسـتنفد العملية. ويذهب فانون إلى أنه بدلًا من التبادلية الزائفة السابقة مع السيد الذي علّم العبد أن على كل فرد أن ينغلـق في ذاتيتـه الخاصة (*WE*, 47)، فـإن الحركة الثوريـة تعزز وعيًا اجتماعيًـا جديدًا ناتجًـا من حياة تبادلية يتـم التعبير عنها في لغة جديدة تشـتمل علـى مفـردات مثـل «أخ، أخت، صديق». وعلى نحو شـديد الشـبه مـن مفهوم العفويـة الذي يعلـن أن الثورة تشـعّ عبقريـة الجماهير، يـرى فانـون أن الإبداع الأولي نفسه يجري خلال النضال من أجل التحرر الوطني.

خامسًا: توصيف العنف: الهبوط من مطلق

مـع أن العنـف هـو المتغيـر الحاسـم الذي يميـز بدايـة حركـة التحرر وعمقهـا، وحتـى نجاحهـا إلى حد ما، فـإن التحـرر الوطني في حـد ذاته لا يتحـدّد بالعنف فقط، ولا يُعرَّف بـه وحده. وهناك مواضع فـي كتاب معذبو الأرض كان اقتباسـها شـائعًا للبرهنة على أن فانون كان ببساطة يعتبر العنف المـادي كل ما فـي التحرر الوطنـي وأنه منتهـى الغاية للتحرر. فعلى سـبيل المثال، أولًا، فانون معروف بسـمعة سيئة لأنه يفسر العنف على أنه «تطهير» الفرد. وغالبًا ما يُستشهد بالاقتباس التالي:

«على مستوى الأفراد، يكون العنف قوة تطهيرية [la violence desintoxique]. فهو يحرر المواطن الأصلي من عقدة النقص لديه ومن يأسه وقعوده عن العمل؛ إنه يجعله يتخلص من الخوف ويستعيد احترامه لنفسه» (WE, 94).

ترجم بعض النقاد كلمة «التطهير» إلى معانٍ دينية[19]، في حين ذهب آخرون إلى التأكيد أن فانون يبرر العنف بوصفه «تطهيرًا للذات»[20]. لكن رأيه قد يكون أبسط قليلًا. فإذا ترجم المرء كلمة desintoxique إلى إزالة السمّ أو إبطال مفعوله، فإنها تحمل معنى التخلص من سمّ بدلًا من فكرة غسيل الدماغ المشحونة بالدلالات. ففي أقصى الأحوال، يمكن المرء القول إن إزالة السم تجلي غمامة ذهنية، إذ تبدد التشوّش الأيديولوجي وتساعد العقل في إعادة توجيه العدوانية المُذوّتة الحبيسة نحو المصدر الملائم - أي العنف الاستعماري في هذه الحالة. إن مواجهة هدف مخاوف المرء لا تعني التوصية بعنف وحشي[21]. إذ يجب فهم العملية على أنها عملية داخلية بقدر ما هي خارجية. فالعنف المناهض للاستعمار، إذا تم توجيهه بصورة ملائمة هو عامل تحرير نفسي للمواطن الأصلي؛ أي إنه يحرره من القنوط والقعود عن العمل. ويتم تحجيم السيد الكولونيالي الكلي القدرة سابقًا. ولأن المستعمِر يمكن أن يُقتل، فإنه يصبح طارئًا، ولأنه لم يعد مطلقًا، فإنه يمكن أن يُقتل. وهزيمة القوات الكولونيالية تساعد في استعادة احترام الذات، وتشكل ضربة نفسية للمستعمِرين الذين كانوا هم أيضًا يعتقدون أنهم لا يُقهرون. ذلك أنه على الرغم من أن الكولونيالية تستعمل قناع الحرية فإنها لا تفهم سوى العنف.

ثانيًا، غالبًا ما يشيع الاعتقاد بأن فانون يقدم العنف على أنه الشرط الضروري لإنشاء أمة موحَّدة:

---

(١٩) مثلًا، انظر: Emmanuel Hansen, *Frantz Fanon* (Columbus: Ohio State University Press, 1977), and Marie B. Perinbam, *Holy Violence: The Revolutionary Thought of Frantz Fanon* (Washington DC: Three Continents Press, 1983).

(٢٠) وجد أرسطو التطهير في المأساة، أو التوضيح، أو إضاءة العقل، انظر: Gendzier, pp. 201-2.

(٢١) انظر: Hussein A. Bulhan, *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression* (New York: Plenum Press, 1985), p. 147.

وللاطلاع على نقاش فانون للتشخيص النفسي للعنف، انظر: Case 3, Series A (*WE*, 261-4).

«إن عنف المواطن الأصلي يوحد الشعب. أما الكولونيالية فهي، بطبيعتها بالذات، انفصالية وجهوية. وهي لا تقوم بمجرد الإقرار بوجود القبائل؛ بل هي تعززه وتقسّمه. ويشجع النسق الكولونيالي زعامات القبائل، ويبث الحياة في جمعيات المرابطين. وعندما يعمل العنف يكون شاملًا وعلى المستوى الوطني» (*WE*, 94).

مرة أخرى، السياق التاريخي مهم. فالعنف القائم على سياسة فرّق تسُدْ الذي تمارسه الكولونيالية يعزز هويات قبلية وجهوية ودينية ومحلية معينة بوصفها قنوات للعدوانية. وفي حال توجيه العنف نحو المستعمِرين، يمكنه أن يصبح خلّاقًا وإيجابيًا، فيحطّم الأشكال الكولونيالية الخاصة بالحكم والتحالفات والرعاية. وهو يمكن أن يساعد في بناء وعي اجتماعي جديد و«أن يوحِّد الشعب» إذا كان يعمل تحت لواء وطني وشامل: ويضيف فانون أن «النضال المسلح يعبئ الشعب؛ إنه يأخذه في طريق واحدة، وفي اتجاه واحد». وبتعبير آخر، لا يمكن الحكم على نجاح العمل العنفي إلا بمدى تعبئته للشعب وفق خطوط وطنية. لكن العنف خط فاصل لا يقتصر على الإشارة إلى تغيير في اتجاه بعيد من سياسات الرعاية، بل إلى استنفاد السياسة أيضًا.

ثالثًا، نحن بحاجة إلى إعطاء أوزان متساوية لكل من «مناخ العنف» الذي أطلق فيه فانون بياناته، والمخاوف المحددة التي أعرب عنها فانون. العنف المضاد ليس العنف الوحشي، بل هو وسيلة منظمة وتحت السيطرة من أجل غاية جديدة، هي إزالة الاستعمار الكولونيالي. ومع أنني أكدت أن العنصر المركزي في مفهوم فانون للعنف هو النشاط الذاتي، لا مجال للشك في أن فانون يدّعي أن العنف الحقيقي ضروري في العادة. وحيثما تحقق النشاط الذاتي الواعي من دون عنف، فلأن التهديد بالعنف كان كافيًا، أو أن شيئًا آخر قد وحّد الشعب وقوّض الكولونيالية، مثل التحريض السياسي، وأصبح ينذر بمزيد من السوء بسبب النشاط العنفي في المناطق المجاورة. ومن خلال وضع مثل هذا المفهوم الفضفاض للعنف الذي يتراوح بين الرمزي والفعلي، فإن ما يبقى مطلقًا، سواء كان العنف موجهًا نحو تدمير مضطهِد «داخلي» أو «خارجي» هو الأمر الحيوي، وهو أن يصبح المرء كائنًا قادرًا على تقرير مصيره، لا أن يتحدد من طرفٍ آخر. وهذا الأمر الحيوي يقدِّم العنصر الإيجابي في النضال.

رابعًا، ولعله الأهم، وإن يكن أكثر إشكالية، يؤكد فانون أن العنف المضاد للكولونيالية يحرر المواطن الأصلي من عقدة النقص الناتجة من تدمير سبل العيش المحلية. والسؤال هنا هو إلى أي مدى يمكن العنف المضاد للكولونيالية أن يحرر المستعمَر نفسيًا؟ يقول فانون إن ذلك يعتمد على توجيه وعي المواطن الأصلي نحو «المصدر الحقيقي» للعقدة، أي العلاقة الكولونيالية العنيفة. فالعنف المنظم الممارَس ضد نظام كولونيالي يبدو ذا سيطرة شمولية، له بالتأكيد تأثير تحرري نفسيًا. ومع ذلك فهذه مجرد بداية. فهناك قسط كبير من نقد فانون ينصبّ على تأثيرات العنف السلبية. عمليًا، يمكن أن يخبُر توتر ما بعد الصدمة وسواه من الاضطرابات، بدلًا من التحرر[٢٢]. كان فانون على وعي بهذه المسألة بالتأكيد، وهو الذي عالج مقاتلي جبهة التحرير الوطني، وسيعتمد نجاح الاستشفاء النهاري الفانوني في مجتمع مستقل حديثًا على وقوع تغير اجتماعي أساسي. وبتعبير آخر، يرى فانون أنه لا يمكن النظر إلى قضية العنف خارج سياق التغيير الاجتماعي. ومن دون هذا التغيير، يكون العنف ببساطة مدمرًا.

على الرغم من هذه التعديلات، تترك ادعاءات فانون بشأن قوة العنف الاستعادية والتطهيرية العديد من الأسئلة التي هي بحاجة إلى أجوبة. يرى فانون أن العنف هو الحل. فهو قادر على تحطيم عقدة النقص لدى المواطن الأصلي والآلة الكولونيالية التي تنتجه. ومع ذلك، ما هو الثمن؟ هل كان يعتقد حقًا أن المواطن الأصلي يتحرر بالعنف؟ لا شك في أن مأساة العنف لم تكن لتفوته. فقد تصدّر السنة الخامسة التحذير التالي:

«لأننا نريد جزائر ديمقراطية ومتجددة، نعتقد أننا لا نستطيع النهوض وتحرير أنفسنا في منطقة ما ونغرق في الأخرى. ونحن ندين، والألم يعتصر قلوبنا، أولئك الأخوة الذين اندفعوا إلى العمل الثوري بما يقارب الوحشية النفسية التي أنتجتها وغذتها قرون من الاضطهاد» (*DC*, 25).

لدى فانون نموذج للعنف حاصل مجموعه صفر. إن رد الفعل على العنف الذي تنتجه الكولونيالية وتوجهه نحو المستعمَرين يجب أن يُطلق في مكان ما.

---

(٢٢) إن الحالات الواردة في السلسلة A في فصل «الحروب الاستعمارية والاضطرابات العقلية»، في كتاب معذبو الأرض، تشير إلى أوجه من التوتر ما بعد الصدمة.

وهو يرى أن الأمر الأكثر صحية هو توجيه العنف نحو مصدره بدلًا من التسامي عليه داخليًا. أما هل بمقدور العنف حلّ عقدة النقص[٢٣] بضربة واحدة فتلك مسألة أخرى، لكن فانون يرى أن توجيه العنف نحو النظام الكولونيالي هو على الأقل اقتراب من مصدر المشكلة. لكن فانون يحذر من أن المستعمَر، وهو يتضوّر جوعًا إلى الاعتراف، قد يصبح منزوع السلاح بفتات الأعمال الخيرية، ويمكن أن يُنهَك بسهولة في إطار عمل عنفي مانوي. وفي حين أن العنف ضروري من أجل تدمير الكولونيالية وعقد النقص، فإنه ليس شرطًا كافيًا من أجل تطوير إنسانية جديدة.

سادسًا: دُوار بشأن العنف

«إن الأشكال التنظيمية للنضال ذاتها ستقترح له قاموسًا مختلفًا. الأخ، الأخت، الصديق ـ هذه كلمات خارجة على القانون من منظور البرجوازية الكولونيالية».

Fanon, *The Wretched of the Earth*

إن المقطع التالي من معذبو الأرض الذي تم تحديده على أنه يعبِّر عن القضايا الفلسفية الرئيسة بشأن العنف يشير أيضًا إلى المستويات السياسية والعملية التي تعمل عندها فكرة العنف في نظرية فانون:

«في نظر المواطن الأصلي، يمثّل هذا العنف خط العمل المطلق. والمناضل هو أيضًا رجل يعمل (...) إن العمل يعني العمل على إماتة المستوطن (...) وهكذا تمكن مقارنة العنف بالعفو الملكي. والرجل المستعمَر يجد حريته في العنف ومن خلاله. وهذه القاعدة في السلوك تنوِّر العامل لأنها تدله على الوسيلة والغاية (*WE*, 85-6).

لنتناول هذه الأقوال جملة جملة: «في نظر المواطن الأصلي، يمثّل هذا العنف خط العمل المطلق». وبتعبير آخر، يفهم المستعمَر أن العنف هو

(٢٣) لا يستعمل فانون تعبير «عقدة النقص» سوى مرة واحدة في كتاب معذبو الأرض، ومن ثم بوصفه نقدًا للدراسات السوسيولوجية الجديدة التي صدرت في العواصم الاستعمارية إبّان النضال وجرى دمجها في إشكالية العنف.

الاستراتيجيا الوحيدة التي تسفر عن نتائج ملموسة. ويصح هذا القول على الكولونيالية الاستيطانية في أفريقيا (كينيا والجزائر والموزمبيق وأنغولا وروديسيا وجنوب أفريقيا)، وتم البرهان عليه في تاريخ الحركة المضادة للكولونيالية في الجزائر. فحتى عام ١٩٥٤، كانت قد جرت أنواع الأعمال السياسية والمناشدات كلها للحكومة الكولونيالية. ولم تكن الإصلاحات وشيكة الوقوع. لقد كان العنف المنسّق هو الذي اضُطر المستعمِرين للتفكير بشأن إزالة الاستعمار.

«المناضل هو أيضًا رجل يعمل». فُهم ذلك بمصطلحات ديالكتيك السيد/ العبد الهيغلي، كما قرأه كوجيف[٢٤]. إن عمل المناضل هو قتل المستوطن،

---

(٢٤) يؤكد بعض النقاد، وربما ببساطة مفرطة، أن تأكيد كوجيف على «عمل» العبد بوصفه أمرًا مركزيًا في عملية الانعتاق تتم ترجمته باشتغال فانون بطاقة العنف لدى الفلاحين، انظر: Perinbam, p. 81,

كما أن ريناتي زاهار تؤكد هي الأخرى أن مفهوم فانون عن العنف «مشتق من هيغل بصورة غير مقبولة»، انظر: Renate Zahar, *Colonialism and Alienation* (New York: Monthly Review Press, 1974), p. 78,

وهي تؤكد أن العبد الكولونيالي، بدلًا من تأكيد «ذاته الحقيقية» من خلال العمل، يجد الانعتاق النفسي من خلال العنف (Renate, p. 79).

بسبب تأكيدٍ لا على «العمل» باعتباره عملاً، بل على عمل الوعي الذي ينسحب من «العمل»، فإن مفهوم فانون شديد الشبه في الواقع بمفهوم هيغل الذي يكتب في الفينومينولوجيا (*Phenomenology*): «إن الوعي الذي ينسحب من عمله هو في الواقع شامل/ عالمي - لأنه يصبح، في هذا التعارض بين العمل والوعي، نقيضة مطلقة، لعملية العمل - ويسمو ضد عمله الذي هو محدَّد ومميز»، انظر: G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Translated by A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1971), para. 405.

يعاد عند فانون إنتاج التعارض بين العمل والوعي بوصفه مبدأ خلاقًا يكمن في رفض المواطن الأصلي العملَ. وفي كتاب جلد أسود، يخالف هيغل، ويرى أن على العبد أن يبتعد من العمل ويتوجه ضد السيد. وهناك تغيّر ثانٍ في كتاب معذبو الأرض، حين يعتقد فانون أن الانسحاب من العمل الذي يخطئ المستعمِرون في فهمه فيعتبرونه «كسل» العامل، هو في حقيقة الأمر شكل من المقاومة (*WE*, 294). إن العمل الذي يرى فيه فانون أداة للانعتاق هو التوجه ضد السيد والنهوض إلى نضال تحرري. وهو يعيد تأكيد مفهوم التحرر من خلال العمل الذي كان قد تخلى عنه سابقًا، ويعيد تفسيره على أنه العمل من أجل موت السيد. والأهم من ذلك، أنه يعيد تقويم التوجه نحو السيد، لا بوصفه موضوعًا، بل على أنه مصدر المعاناة الداخلية الذي يجب تدميره. وتحليل فانون ينسجم مع تحليل كوجيف. العمل يصبح الآن عمل الثوري: «النقيضة المطلقة» لعالم السيد. ويرى كوجيف أن العمل «يفترض النقض مسبقًا، عدم قبول العالم المُعطى بكامله. وأصل هذا النقض المطلق لا يمكن إلا أن يكون الرعب المطلق الذي يوحي به العالم المعطى، أو بشكل أدق، الشيء أو الشخص الذي يسيطر =

لكن النقطـة التي يثيرهـا فانون هي أيضًا سياسـية، مرتبطة مباشـرة بتجربـة «معركة الجزائر»[٢٥]. والسؤال الذي تسأله المنظمة للمناضل يحمل علامة هذه الطريقة في النظر إلى الأمور: أين عملت؟ مع مـن؟ ماذا حققت؟ إن المجموعة تطلب من كل فـرد أن يؤدي عملًا لا رجعة عنه». وهذا عمل خطـر. فالمجموعة تعتمد على ولاء كل عضـو فيها. «ففـي الجزائر مثلًا حيث قامت الشـرطة الفرنسـية بإعـدام الرجال جميعًـا تقريبًا الذيـن كانوا يدعون النـاس للانضمام إلى النضـال الوطني، أو قامت بالبحث عنهم، كانت الثقة متناسـبة مع القنوط في كل حالة. يمكنك أن تثق بمجند جديد عندما لا يعود بمقدوره العودة إلى النظام الكولونيالي».

يتواءم العنف مع عمل تقوم به مجموعة من الناس لم تكن نشـيطة سياسيًا في السـابق. إنه نوع من العمـل يضمن أن المرء لا يمكنه «العـودة إلى الخلف» إلى ما كانت الأشـياء عليـه. لا يمكن أن يصبح المرء خاملًا سياسـيًا من جديد. يغدو العنف الخـط الفاصل. ويربط فانون ذلك بالثورة فـي كينيا: «يبدو أن هذه الآلية قد وُجدت في كينيا بين المـاو ـ ماو الذين كانوا يطلبون من كل عضو في المجموعة أن يوجّه ضربة إلى الضحية. وبالتالي كان كل منهم مسؤولًا شخصيًا عن موت الضحية. إن العمل يعني العمل على إماتة المستوطن».

إن الرغبة في المشاركة في أعمال العنف ضد النظام الكولونيالي هي الغراء (Glue) الذي يبقي المجموعة مترابطة. ويدعوها فانون بما يمكن «مقارنته بالعفو الملكـي»، وهو ما يعني أن الأفراد الذين كانوا أعضـاء في منظمات أخرى، مثل أتباع مصالي فـي الجزائر مثلًا، يمكنهم من خلال عمـل عنفي أن يحصلوا على القبول أو إعادة القبـول في صفوف الحركة الثورية. والجملتان التاليتان هما من بين أكثر أقوال فانون إثارة للجدل:

= على العالم، سيد هذا العالم»، انظر: Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, Edited by Allan Bloom (New York: Basic Books, 1969), p. 29.

لا شك في أن فانون يفكر أن تحرر «المواطن الأصلي» يجب أن يؤخذ من خلال النشاط الذاتي، ومع ذلك ينبغي ألا يُتَرجَم العمل من أجل الحرية، مباشرة إلى عمل فعلي أو عنف جسدي. إن موت السيد هو، في آن واحد، حقيقي ومجازي. فهو في مقالة «إزالة الاستعمار والاستقلال» (١٩٥٨)، مثلًا، يضع جانبًا النظر في العنف ويعلن ببساطة أن العمل الوحيد الذي ينتظر المضطهَدين هو العمل على تحرير أنفسهم (*AR*, 105).

(٢٥) يظهر جليًا من فيلم بونتيكورفو معركة الجزائر عندما يتم اختبار ولاء علي لابوانتي للتنظيم من خلال مطالبته بقتل ضابط شرطة. المسدس غير الملقّم هو اختبار للولاء.

«الرجل المستعمَر يجد حريته في العنف ومن خلاله. وهذه القاعدة في السلوك تنوِّر العامل لأنها تدله على الوسيلة والغاية» (*WE*, 86).

إذا ما فُهمت الجملتان بصورة ضيّقة فإنهما تعنيان أن عمل العنف هو الوسيلة والغاية، لكن فانون ينتقد هذا الموقف في وقت لاحق. أما إذا فُهمتا بصورة غير مختزلة، فإن العنف «يشير» إلى الوسيلة والغاية، وبتعبير آخر، فإن العنف هو الطريقة التي تنهي الحكم الكولونيالي، وهو حكم بالعنف. في الوضع الكولونيالي، يحرر العنف المواطن الأصلي من عنف النظام القديم. والعنف الكولونيالي متناقض، فهو مانوي وديالكتيكي في آنٍ واحد. إنه يشير إلى نهاية الحكم الكولونيالي، لكنه لا يشكّل في حد ذاته برنامجًا. وبتعبير آخر، بدلًا من أن يكون العنف جوابًا فإنه يصبح إشكالية تحتاج إلى حل.

إن ما ذكرناه آنفًا، أي الذي يؤكد بصورة شبه يقينية تفسير سارتر للعنف على أنه شافٍ ذاتيٌ وعلاج ذاتي (*WE*, 21)، تم اقتباسه دليلًا على أن فانون «نبي العنف». ومع ذلك، فإن المقطع يستمر أيضًا في الإشارة إلى علامة إعلان برنامج الصومام ضد عبادة القادة: «حتى لو كان النضال المسلح رمزيًا، وانتهت تعبئة الأمة من خلال حركة سريعة لإزالة الاستعمار، يظل للشعب الوقت ليرى أن التحرير كان شأن كل واحد، والجميع وأنه لم يكن للقائد ميزة خاصة» (*WE*, 93). إن اختزال النضال المسلح إلى الرمزية يرفع أهمية العملية الثورية ذاتها (بأن الشعب يرى أن التحرير كان من صنع يديه ولم يقم على كاريزما أي قائد معين أو حزب). إن التحرير عملية وليس «محاولة قوة»، إنه سلسلة من المعارك وليس هجومًا مباشرًا.

ثمة إمكانية لأن يقع التحرير بسبب نضال مسلح «رمزي». فعندما يقرأ المرء مثلًا: «العنف يوحِّد؛ إنه ينوّر وعي الشعب ويوجهه ضد أي استكانة» (*WE*, 94)، فإن فانون لا يقول ببساطة إن إنسانية جديدة هي نتاج للعنف، بل إن العنف المضاد للكولونيالية ينزع التعمية عن السياسة. وعلاوة على ذلك، فالقول إن الحياة للمستعمَرين «لا يمكن أن تنشأ إلا من جثة المستعمِر المهترئة» (*WE*, 93) لا يعني أن إنسانية جديدة تولد حرفيًا من جيفة المستعمِر، بل يعني أن موت الكولونيالية يشير إلى وقت ولادة المستعمَر سابقًا.

إن عملية الإبراء ومشـروع إنشـاء أمـة جديدة ومواطن جديـد لا يصبحان عمليَّيْـن إلا بعد طـرد المضطهِدين. ولأن البشـر كائنات تشـعر وتفكر وتعمل، فإنه لا يمكن تطور إنسـانية جديـدة انطلاقًا من أعمال العنـف فقط، بل تتطلب رعاية خلاقة وابتكارية وزاخرة بالأفكار. وكما جرى تصورها مسبقًا في النضال مـن أجل الحرية، يجب رعايتها أيضًا في الفترة اللاحقة للتحرير. وبالتالي، فإنه بقـدر ما يكـون العنف هو البرنامج لحزب سياسـي مـا، بقدر ما يكـون التحرر الوطنـي محكومًا بالإخفـاق والهمجية. لا يسـتطيع العنف وحـده الانتصار في الثـورة. فهو ليس كافيًـا لنقل الخصم مـن رد الفعل إلى الصيـرورة كائنًا مفكرًا وعامـلًا. إن العمل طبعًا هو مفتاح رد الفعل، لكـن رد الفعل يظل عملًا يحدده الآخر. إن «العمل المستنير» وحده (الذي لا يمكن توفيره بالعنف وحده) يثبت بصـورة قطعيـة أن المواطـن الأصلي لم يعـد يوجد فـي العالم المانـوي الذي طورته الكولونيالية.

أخيرًا، ينشأ الكثير من استنتاجات فانون بشأن أهمية العنف في تطوير وعي ثـوري من تجربة الثـورة الجزائريـة. ومع أنه يفسـر الثـورة الجزائريـة باعتبارها نموذجًا نمطيًا، فإنها تمثّل في الواقع حالة متطرفة، كونها «عاشت في ظل سيطرة بوليسية وعسكرية لا مثيل لها في أي بلد كولونيالي». إذ كان للنظام الاستعماري في الجزائر تأثير ثقيـل بصورة غير اعتيادية في السـكان الريفيين الذين أُخضعوا لحملة «تهدئة» اسـتمرت طيلة جيلين. وكان هذا الهجـوم المطوّل ضروريًا لأن الجزائري لـم يكن قط مجردًا من السلاح بالكامل.

إن «فـرادة» الوضع الجزائـري تقود فانـون إلى تذكيرنـا بأنـه «[إذا] أخذنا الجزائر مثـالًا لتوضيح موضوعنا، فذلك (...) لإبراز الدور الذي قامت الحرب به في توجيههم [الشـعب] نحو وعـي ذواتهم. ومن الواضح أن شـعوبًا أخرى وصلـت إلـى الاسـتنتاج نفسـه بطـرق مختلفـة» (*WE*, 193). وتشـمل «الطرائـق المختلفة» نحو الوعي الذاتي أشـكالًا أخرى من الضغط السياسي والاجتماعي للتخلص من الكولونيالية. ويجب الحكم علـى كل طريقة بمدى نجاحها، ليس فقط بالحصول على الاستقلال، لكن بدرجة تحرر عقل المستعمَر من «النقص» وحصوله على اسـتقلال حقيقي. وعلاوة على ذلك، قد يكون لحركات التحرر العابرة للقـارة تأثير في ضرورة العنف ودرجته. ويؤكـد فانون أن الأمة الجديدة

ستكون نتيجة «إما نضال عنيف يخوضه الشعب بحكم حقه الشخصي، وإما عمل تقوم به الشعوب المستعمَرة المحيطة التي تعمل في منزلة كابح للنظام الكولونيالي المعني» (WE, 70). كما أنه يسلّم بأن الأمة يمكن أن تنشأ من خلال حل وسط مع الكولونيالية إذا لم يجرِ التخلي عن المبادئ وكانت التنازلات نتيجة اختيار وليست مفروضة من الكولونيالية (WE, 143). إن ملاحظات فانون وتعديلاته في كتاب **معذبو الأرض** بشأن «العنف المطلق» ليست فريدة من نوعها. ففي تقرير كتبه لصحيفة **المجاهد** بشأن مؤتمر الشعب الأفريقي في أكرا، الذي كان مندوبًا فيه، كتب عن عدة «أنواع مختلفة من النضال». وأشار إلى أن إزالة الاستعمار باللاعنف أصبحت ممكنةً بسبب «النكسات المتتابعة التي لحقت بالكولونيالية في المناطق الأخرى»، لكن في الكولونيالية الاستيطانية «لا يمكن لغير النضال المسلح أن يلحق الهزيمة بالمستعمِرين» (DC, 155-6). وبتعبير آخر، إن عدوانية الكولونيالية وعنفها بالذات هما اللذان يُمليان درجة رد الفعل ونوعه.

يستند فانون إلى دراسة الثورة الجزائرية وتجربتها في تطوير افتراضين يشيران إلى نسبية متأصلة في العلاقة بين العنف وإزالة الكولونيالية. **أولًا** كلما زاد عدد السكان المستوطنين زاد عنفهم؛ **وثانيًا**: «إن العنف في صفوف الشعب المستعمَر سيكون متناسبًا مع العنف الذي يمارسه النظام الكولونيالي المعرّض للتهديد. «ويضيف أنه من شبه المستحيل للمستعمَر أن يردّ بالدرجة نفسها من العنف كما المضطهِد. إن وحشية المستعمِر التي غالبًا ما تحرض عليها الأسلحة المتطورة، تفوق كثيرًا موارد المواطن الأصلي. ومع ذلك فهو يحذّر: هل كانت الحرية تستأهل عواقب ولوج تلك الشبكة الهائلة من الإرهاب والإرهاب المضاد؟» (DC, 57). ويكتب مقدمة **السنة الخامسة** ويضمّنها تعديلًا مهمًا آخر: يجب على الشعب المستعمَر أن ينتصر «بنظافة، من دون وحشية». إن إنشاء أمة يتطلب «شعبًا غاية في الاستبصار، وغاية في ضبط النفس» (DC, 24). وبتعبير آخر، يعي فانون بألم أن العنف وحده يمكن أن يؤدي إلى «نتائج رجعية مريعة» وعصاب.

يقدم فانون إمكانية وجود وعي أكثر تطورًا بكثير من الذي تعرضه الاتكالية وفرصة لتطوير إنسانية جديدة. فعندما يعتقد فانون أن «العنصرية المضادة

للعنصريـة»[٢٦] لا يمكنهـا تعزيز حرب تحريـر، أو أن تضع برنامجًـا (*WE*, 139)، يبدو أنه يعتنق نقد سـارتر للزنوجة بوصفها عنصرية مضـادة للعنصرية التي كان فانون قد رفضها في كتاب جلد أسـود. لكن فيما يسـتمر فانون فـي الأخذ بنقد سارتر، يظل ديالكتيكه، واستنتاجاته مختلفين تمامًا. فمفهوم فانون بشأن إنسانية جديدة وقلقه بشأن المستقبل ما بعد الكولونيالية يجدان تكافؤًا قليلًا لدى سارتر الـذي يرى أن الديالكتيك ينتهي بانتهاء المسـتعمِرين (*WE*, 31). وفي حين يتركنا فانون مع شكوك بشأن طبيعة العنف يُستنبَط في رد الفعل على الآخر، فإن دمار العالم الكولونيالي، لأنه عالم مانوي، يسـتتبع منطقيًا إلغاء المنطقة الكولونيالية. إنـه عصي على الإصـلاح. فهو ليس فـي خدمة توليف أسـمى، بـل يطيع «مبدأ الإقصاء التبادلي». ولا يمكن أن يتجاوز المرء تبادلية الإرهاب وأن يبني مجتمعًا جديدًا على أسس خاصة به إلا من خلال إلغاء البنية المانوية. بيد أن فانون، كما سـنرى في القسـم التالي، يحذِّر من أن النتيجة سـتكون الهمجيـة، إذا ظل وعي المواطـن الأصلـي وبرنامجـه السياسـي في هيئـة ردود فعـل على المسـتوطن. سـيُترك العنف يقتات على نفسـه، وهذا هو بالضبط النقد الـذي يوجَّه غالبًا إلى فانون. يكتب فانون:

«هـذه الومضات من الوعي التي تزجّ الجسـد في مسـالك عاصفة أو ترميه في نشـوة تكاد تكون مَرَضية حيـث يومئ لي الآخر بالمضي إلـى الدُّوار، حيث دمـي يطلب دم الآخـر، حيث القصور الذاتـي الخالص لموتـي يدعو إلى موت الآخر ـ تلـك العاطفة المتوتـرة في السـاعات القليلة الأولى تتشـظى إذا تُركت تقتات على جوهرها هي» (*WE*, 139).

عندما أدخل فانون القسـم المتعلق بالصحة العقلية والحروب الاستعمارية في كتابـه معذبـو الأرض، كان علـى وعـي برابطة مزدوجـة. هل يمكننـا تجنب الإصابة بالدوار بسـبب كل هذا الدم والعنف؟ (*WE*, 253). وفي دراسـات الحالة المتضمنة في المعذبون، يكتب عن جندي شـاب في جبهـة التحرير الوطني كان مكتئبًـا وذا نزعـة انتحاريـة. كان الجنـدي يحلم بـأن مصاص دمـاء يمتص دمه. وكانت أمـه قد قُتِلَـت بنيران أطلقها جندي فرنسـي من مسـافة قريبـة. وفي أحد

(٢٦) يترجم كونستانس فارينغتون عبارة «Le Racisme anti-raciste» إلى «Racial Feeling, as Opposed to Racial Prejudice» (*WE*, 139)، بدلًا من عبارة سارتر «Antiracist Racism».

الأيام ذهب إلى عزبة يملكها أحد المستوطنين البارزين، ولم يكن غير زوجته هناك. توسلت إليه ألّا يقتلها لكنه قتلها بسكين. وحلل فانون حالة الشاب بأنه يعاني عقدة ذنب لاواعية في إثر وفاة أمه التي شعر أنه لم يقدر على حمايتها. فحاول السيطرة على الشعور المرتبط بهذه الصدمة بأن يفعل الشيء نفسه (*WE*, 261-264). إن جو العنف بادٍ للعيان. وأعماله نتاج واقع مانوي ـ الدم يستسقي الدم: حلقة من العنف يحاول فيها أن يسيطر على الشعور بالذنب. ومن الواضح أن هذا سلوك عصابي لا يلائم تطوير مجتمع جديد. لم يعمل دم زوجة المستعمِر على تطهيره، لكنه دفعه إلى مزيد من الهُواس. وواقع أن حركة التحرير وجّهت إليه الاتهامات يشير إلى أن أعمال العنف لم تكن تُعامل بخِفة.

يكتب فانون لاحقًا عن أنواع العصاب التي يخلقها «جو الحرب الشاملة». فالحرب تخلق أفعالًا مأساوية مثل حالة الصبيين الجزائريين اللذين قتلا صديقهما الفرنسي مع «أنهما لم يتنازعا معه قط». قالا: «في أحد الأيام قررنا أن نقتله، لأن الأوروبيين يريدون أن يقتلوا العرب». وأضاف الفتى البالغ من العمر أربعة عشر عامًا القول في تبرير لفعلته: «هل سبق أن اعتُقل أوروبي وأودع السجن بعد أن قتل جزائريًا؟» (*WE*, 270-1). إن «مأساة الرجل» أنه كان طفلًا ذات مرة، بحسب اقتباس فانون في كتاب **جلد أسود** من روسو نقلًا عن نيتشه (*BS*, 10)، وهو قول أصبح حقيقة بصورة مؤلمة. بالنسبة إلى المستعمَر، الطفولة اختفت. إن إزالة الاستعمار ظاهرة عنيفة، كما يؤكد فانون في الصفحة الأولى من كتاب **معذبو الأرض**، لكن سلب فتى بريء حياته شيء مأساوي. وعلى المستوى العسكري، يدرك فانون كيف يمكن أن تقود أعمال الإرهاب إلى الوحشية، وهو أبعد ما يكون عن المحاججة بأن قتل صديق أوروبي هو فعل «صحّي».

يرسم فانون منطقة خادعة للغاية عندما يرى أن العنف فعل علاجي. فالكولونيالية تخلق مواطنًا أصليًا حسودًا ومؤذيًا، وحرب التحرير أعطت تعبيرًا لبعض هذه المشاعر. ويمكننا من خلال وضع إشكالية لمفهوم العنف أن نرى أن فانون يعرف أنه لن يؤدي إلى تأسيس تحرير كامل، «يتعلق بقطاعات الشخصية كلها» (*WE*, 310). وأنا أرى أنه فهم الإشكالية أكثر مما كان يُعتَقَد.

الفصل السادس

تحولات جذرية: نحو ثقافة مقاتلة

«في خضم أعظم الأخطار، يتبنى الجزائري أشكالًا حديثة من الوجود ويمنح الشخص الإنساني أقصى درجات الاستقلال».

Fanon, *L'An V de la révolution française*

يزعم فانون أن المشاركة في عمل عنيف توفر الأساس للوعي الوطني لأنها تعبّئ الشعب بوصفه مجموعةً، وتدفعه في اتجاه واحد، لكنه في مقدمة السنة الخامسة يشير إلى أن «قواتنا لا تزيد على خمسة آلاف رجل سيئي التسليح». ما هو الدور الذي يمكن أن يقوم به العشرة ملايين جزائري الآخرين؟ كيف يمكن تعبئتهم بالنضال المسلح وتطوير وعي وطني إذا كانت القلة فقط تقوم بدور مباشر؟

أحد الحلول الفورية لهذه المشكلة، وإن كان حلًا جزئيًا، يقدمه فانون في «كراسة مالي» التي كتبها في عام ١٩٦٠، حيث يكتب أن دور الكوماندو هو إيقاظ السكان، «وطمأنتهم بشأن المستقبل، وعرض تسليح جيش التحرير الوطني، وفصلهم نفسيًا وعقليًا عن سطوة العدو» (AR, 189). إن النجاح العسكري يأتي في المرتبة الثانية بعد معركة الأفكار.

هل انخراط جماهير الشعب في العنف هو مشكلة استراتيجية خالصة؟ هل يكون فانون إلى جانب الانخراط المباشر للجميع في المواجهات العنيفة الجسدية بوصف ذلك جزءًا من العملية الثورية؟ وإذا كان الأمر كذلك، هل يجب استنباط المزيد من أشكال النضال الثقافية المتقدمة والوسيطة؟ أما في ما عنى الرغبة في انخراط الجميع في العنف، فالجواب، على أحد المستويات، هو نعم. إذ على الرغم من كل شيء، يظل العنف الحقيقي الطريقة الأكثر مباشرة للتخلص من الوعي العبودي القديم والصيرورة جزءًا من حركة وطنية.

لكن يجب علينا أن نتذكر نقد فانون لعنف المواطن الأصلي المُتسم برد الفعل والطيش، وكذلك «وهْم الفورية الخاص بعضلاته». ومع أن «اختراع» وعي وطني يهدف إلى إشراك الشعب في النضال، فإنه لا يمكن إنتاجه بالعنف وحده. إن ما يسميه فانون «ثقافة مقاتلة» يتوسط بين المنظمة والنشاط الجماهيري، ويوحي في الوقت نفسه كيف يمكن أن تتكون الذاتية بصورة إيجابية. إن ما يهم حقًا ليس واقع العمل العنيف، بل السياق الثقافي الذي يحصل فيه، لأن سياق ثقافة مقاتلة يهيئ الأرضية لـ«تحوّل جذري في الوعي» وللتطور اللاحق لوعي وطني أصيل.

يصر فانون على أن إقامة علاقات بالشعب تعني إخضاع العسكري للسياسي. فهناك قسم صغير من الشعب له صلات مباشرة بالعسكريين، ولذلك فإن تطوير صلات سياسية بالجماهير يصبح شأنًا أساسيًا. وتم تناول إشكالية إشراك الجماهير في النضال تناولًا استراتيجيًا في مؤتمر الصومام. وكما رأينا، ضمت معركة الجزائر قسمًا كبيرًا من سكان المدينة، ما حرّك أخيلة من هم غير مشاركين مباشرة. ولأن نضال تحرير الأمة حقيقي، وغير متخيل، هناك علاقة قوية بين العنف الحقيقي المضاد للكولونيالية، والعنف الرمزي المضاد لها، والعنف المتخيل المضاد لها. وتظهر قوة الخيال في مقالة فانون «هذا هو صوت الجزائر»، حيث الذين يستمعون إلى الإذاعة لا يُنشئون أمة من الفراغ، ولا من مجرد أمواج الأثير، بل في منابر النقاش والجدال التي تصدر عن أصوات الإذاعة. فيجري تخيّل المعارك وإحراز الانتصارات. ويعلن فانون أن أمة جديدة تخرج إلى الوجود بإرادة من وعي الشعب الجزائري.

في رسْم فانون التخطيطي للنشاط المضاد للكولونيالية - الذي هو يقلد في الواقع نمطيْ المنطق، المانوي والديالكتيكي - يتحدد تنظيم المقاومة الأولى من المستعمِر. أي إن أعمال المحتل «تحدد المراكز التي حولها تصبح إرادة الشعب في البقاء منظّمة» (DC, 47). ومن كويكبات الساخطين الثقافية المختلفة، يتطور «كون كامل من المقاومات» «ليبرر رفض وجود المحتل» (DC, 93). وتمثّل هذه الاحتجاجات ولاء عنيدًا للتقاليد، لا بسبب أي قيمة متأصلة في التقاليد، بل لأن التقاليد كانت تمنح ملاذًا من ضراوة الكولونيالية. ويدعو فانون هذه السلبية «آلية دفاعية». فعلى سبيل المثال، قد لا تخدم ممارسة طقوس معينة كثيرًا

بوصفها التزامًا وورعًا بالتقاليد، بل بالأحرى بوصفها شكلًا من المقاومة ضد المستعمِر والاعتراف به، وهو الذي كان يصر على تدمير تلك التقاليد. إن «مرحلة القتال» تتخلص من الهاجعين، فتنفث حياة جديدة في عناصر خاملة سابقًا، وتعيد تقويم الرموز والممارسات الثقافية الجزائرية، علاوة على إدخال ثقافات جديدة مولودة في النضال.

إن حياة المستعمَر الثقافية، إذ هي تحت هجوم متواصل خلال حقبة الكولونيالية، كانت حياة خاضعة، وكانت تنكمش وتجف باستمرار. ولا يعاد تنشيطها، ومعها الذاتية، إلا خلال فترة إزالة الاستعمار، حين تصبح ثقافة مقاتلة حيث يصبح النضال من أجل طريقة جديدة في الحياة و«أساليب الحياة اليومية» للمواطن الأصلي واحدًا وهو نفسه.

أولًا: مواقف مضادة حيوية

إن رد فعل الجزائري المعادي لكل ما هو فرنسي هو صفة مميزة لهذا الموقف المانوي الذي يبدو أول وهلة من بقايا وعي شكاك يستمتع بأنه مشاكس لمجرد المشاكسة، قائلًا باء لألِف الآخر، وألِفًا لباء الآخر. يرفض المستعمَر قيمًا، «حتى لو كانت جديرة بالاختيار موضوعيًا» (*DC*, 62)، لأنها قيم المحتل. وهذا الميْل لرفض أي شيء تأتي به الكولونيالية لمجرد أنه كولونيالي، وتقدير مساهمات المستعمِر كلها بطريقة ازدرائية، هو في الواقع تعبير عن إطلاقية المواطن الأصلي التي وصفها فانون في مقالته عن «الطب والكولونيالية» المنشورة في السنة الخامسة (*DC*, 121-146).

يمكننا أن نفكر أن أي مجتمع سيرحّب من دون تحفظ بمعرفة أو اكتشاف وسائل تخفف الألم وتحسّن الصحة. لكن المستعمَر، بدلًا من أن يعترف بالتقانة الطبية المتقدمة بوصفها تحسنًا، يرى في هذه التقانة «دليلًا على توسيع سيطرة المحتل على البلاد». قد يبدو رد فعل المواطن الأصلي، كما رد فعل الشكاك، رداً صبيانياً لكنه يضرب بجذوره عميقًا في الواقع. وفي العالم الكولونيالي، يعتقد فانون، أن الطبيب الكولونيالي، مع أخذ المثال الجزائري في مقدّم الاعتبارات، غالبًا ما يكون مرتبطًا بالجيش، وبالتالي يُنظَر إليه بحقّ بوصفه

جزءًا من نسق يعمل عمل رجل الشرطة. ومن الصعوبة بمكان في مثل هذا الجو أن يكون «موضوعيًا»، لأنه لا وجود لحقيقة موضوعية[1].

يتسم الطب في الغرب بالثقة وحسن النية. ويؤخذ قَسَم أبُقراط على محمل الجد، وهناك سلسلة كاملة من الضوابط لفرض أخلاقيات مهنة الطب. أما في المستعمرات، فإن «الحقيقة التي يُعبّر عنها موضوعيًا يتم إفسادها باستمرار بواسطة كذبة الوضع الكولونيالي» (BS, 128). ويختلف الموقف تمامًا إزاء الطب الغربي (طب المستوطن). ولأن «الطبيب والمريض ينتميان إلى نوعين من البشر لا يمكن أن يتصالحا»[2]، فإن النقاش بينهما يشكل خصامًا كاملاً. المريض الذي يدخل عيادة الطبيب يكون متوترًا وقاسيًا». يقول الأطباء: «هؤلاء الناس أجلاف وغير مؤدبين». ويقول المريض: «أنا لا أثق بهم (....) أعرف كيف أدخل إلى مشفاكم، لكنني لا أعرف كيف أخرج ـ هذا إذا خرجتُ» (DC, 127). ولأن كل شيء يتم تعديله من جانب النظام الكولونيالي، لا إمكانية لوجود مكان حيادي للتمييز بين الموضوعي وتكلّف الموقف. وفي النظام الكولونيالي يتم إنشاء فكرة ما هو الحقيقي من خلال تفسير مانوي. فبالنسبة إلى المواطن الأصلي، قول «لا» لـ«النعم» الفرنسية يمكن أن يكون الحقيقة الوحيدة. إنه لموقف عدائي بالمطلق لا يفسح مجالًا لأي تعديل. والمطلق هنا مانوي، يعتبر من الخطأ الأخذ بأي تعديل أو حل وسط، ويرى فيه تنازلًا للعالم الكولونيالي؛ «كل تعديل يرى فيه المحتل دعوة لإدامة الاضطهاد، واعترافًا بالعجز الفطري»؛ وأي اتفاق مع مجتمع المستعمِرين يشير إلى قبول، هو إشارة إلى الرغبة في الاندماج.

في الوضع الكولونيالي، حيث إخضاع جسد المستعمَر يبرز بصورة خاصة، يتخذ الطب معنى إضافيًا. ويكون رد فعل المواطن الأصلي «بطريقة قاطعة ومن دون تمييز» (DC, 122) لأن ابتلاع قرص دواء يشكل شعورًا بالإصابة المرضية من السلطة الكولونيالية. وباختصار، فإن الكولونيالية دخلت الجسد، وغزت

---

(١) يمكن عقد مقارنة مثيرة للاهتمام مع السجال بشأن مقاومة مبيكي لقبول جواب «علمي» عن مرض الإيدز في جنوب أفريقيا.

(٢) Hussein A. Bulhan, *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression* (New York: Plenum Press, 1985), p. 96.

الأعضاء الداخلية، وهدّدت المناعة الطبيعية للمواطن الأصلي، ما يجعل من قرص الدواء لا شيء سوى توسيع للسلطة الكولونيالية.

يعتقد فانون أن القَدَرية التي يظهرها «الرفض الظاهري مثلًا لأبٍ أن يُقر بأنه مدين بحياته للعملية الجراحية التي أجراها له مستوطن يجب أن تُدرس في ضوءين»:

«الشخص المستعمَر (...) في بلدان متخلفةَ، أو المحروم في أنحاء العالم كلها، لا يرى الحياة على أنها ازدهار أو تطوير الإنتاجية الأساسية، بل على أنها نضال دائم ضد الموت الكلي الحضور. ويُنظر إلى هذا الموت الدائم التهديد على أنه مجاعة مستوطنة، ونقص في العمالة، وارتفاع في معدل الوفيات، وعقدة نقص، وغياب لأي أمل في المستقبل. كل هذا القضم لوجود المستعمَر يميل إلى جعل الحياة شيئًا يشبه موتًا غير مكتمل».

في سياق موت حيّ، تكون «علة الوجود» المانوية الكولونيالية مكتملة: «أعمال الامتناع أو الرفض للعلاج الطبي ليست رفضًا للحياة، بل استكانة أعمق أمام ذلك الموت القريب والمُعدي» (*DC*, 128).

ليس مما يثير الدهشة أنه لم يكن بالإمكان فصل الخدمات الطبية الفرنسية عن الكولونيالية الفرنسية. فالأطباء ومعلمو المدارس والمهندسون يختلفون حرفيًا اختلافًا طفيفًا عن رجال الشرطة والمظليين وكوماندوس الجيش، ويمكن وضعهم جميعًا في «سلة واحدة». ولأن الكولونيالية نسق شامل، يجب رفضها بصورة شاملة. لا حاجة للفروق الدقيقة. فكما رأينا، فإن الطب جزء من نسق الانضباط، تم إدخاله إلى الجزائر في الوقت نفسه الذي أُدخلت «العنصرية والإذلال»، وهو يجد طابعه الأكثر نزعًا للإنسانية في مراقبة ألم الذين يخضعون للتعذيب. وهذا مثال متطرف على المخطط الطبي الكولونيالي الذي يقوم مشروعه على نزع إنسانية المواطن الأصلي. فهذا المواطن الذي يُحط من قدره ويتعرض للتلوث والإصابة بالأمراض، هو موضوع التصنيفات الطبية، ونظرة النظام الكولونيالي إلى الممارسة الطبية تندرج بوصفها وسيلة للسيطرة والتحكم السياسيين. والاهتمام العملي للنظافة الصحية هو جزء من مشروع ضبط الجسد، وترويض قوة العمل المحلية، وتجزئة السكان الذين يُنظر إليهم على

أنهم مصدر لثروة عظيمة وخطر جسيم. إن موقف المواطن الأصلي من التحسينات الصحية «بوصفها دليلًا على تمدد سيطرة المحتل على البلاد» عبّر عن الحقيقة[٣]. ومع ذلك، فإننا نواجه غموضًا أيضًا. ما العمل في مواجهة أزمة طبية لا تنفع فيها الأدوية التقليدية، في حين يُعتبر علاج الطبيب الأوروبي إهانة؟ إن المريض يغدو «أرض معركة لقوى مختلفة ومتعارضة» (*DC*, 131).

يرى فانون في كتابه معذبو الأرض أن النسق الكولونيالي هو أيضًا يتعلق بعمل إقحام المواطن الأصلي ضمن تقاليد معينة. ففي السياق الطبي نجد الفهم القائل إن المعالج «التقليدي» لا يعبّر عن العادات فقط، ولا حتى العلاج، لكن عن حقيقة اجتماعية أيضًا. ومع أن المواطن الأصلي يحدده هذا العالم المانوي، فهو ليس مجرد ضحية، ولا يعتنق التقاليد من دون تفكير. ولأن للعلاقات مع المعالج التقليدي انعكاساتٍ نفسيةً وسياسيةً مباشرة، حتى لو كان المستعمَر يدرك مزايا الدواء الحديث كالبنسيلين، سيكون عليهم أن يستمروا في إجلال العلاجات التقليدية (*DC*, 130-131). فالتخلي عن المعالج التقليدي يتضمن خطر النبذ من المجموعة الاجتماعية. وفي الواقع، فإن أي تعديل هو علامة على عدم الولاء لأن الموقف المانوي يعكس الأشياء كما هي على حقيقتها. ولا مجال للنقاش أو الاختيار. وعلى الرغم من الكلام البليغ عن «الفردية»، فإن الكولونيالية تنظر دائمًا إلى المستعمَرين على أنهم كتلة صماء. ويتبع ذلك فورًا عدم ثقة المواطن الأصلي بالبلاغة الكلامية: إما نحن أو هم. وهذا هو السبب في أن معالجة الحالة «الفردية» من التهاب السحايا بدواء غربي، مثلًا، تُوجب معالجتها اجتماعيًا بصورة فورية من خلال زيارة المعالج التقليدي.

هذه المقاومة الدفاعية والعدائية والسرية للمجتمع الكولونيالي تميّز فترة السيطرة في الحكم الكولونيالي، وهي فترة تتم فيها محاولة كسر الاقتصاد والحياة الثقافية للشعب وتنتج ثقافة مانوية وتقاليد محرّفة ومشوّهة: «لا تكتفي الكولونيالية بمجرد إحكام السيطرة على شعب ما وإفراغ دماغ المواطن الأصلي

(٣) انظر: Lynette Jackson, «The Story of Chibheura (Open Your Legs) Exams,» in: George C. Bond and Nigel C. Gibson, *Contested Terrains and Constructed Categories: Africa in Focus* (Boulder: Westview, 2002).

من كل شـكل أو محتوى، بل تتوجـه إلى ماضي الشـعب المضطهَد، من خلال نـوع مـن المنطـق المحـرَّف، فتُحرفـه وتُشـوهه وتُدمـره» (WE, 210). وفـي ظل السـيطرة الكولونيالية، تجري منازعة الثقافة وإلجاؤها إلى السـرية والانقراض. وثقافـة المسـتعمَر التي هي دائمًـا في حالة انكمـاش، وتغدو أكثـر فأكثر «ذبولًا وخمـولًا وفراغًا»، تعكـس الفقر والاضطهـاد. وإذ ينتقل المواطـن الأصلي من «الرفض اليائس» إلى الثورة النشـيطة، يجري تحدّي عادات المانوية. ومع إزالة الاسـتعمار تنشـأ فرصة لسـلوك جديد بصورة جذريـة في كلٍّ من الحيـاة العامة والحيـاة الخاصـة، فرصـة لبعثٍ ثقافـي حيث تولـد مفاهيـم إيجابية عـن تقرير المصير، لا تقوم على الأمر الواقع الكولونيالي. ويدّعي فانون أن «الصدمة التي كسـرت أغـلال الكولونياليـة لطّفـت الميـول الإقصائيـة، وقلّصـت المواقـف المتطرفة، وجعلت من آراء عشوائية معينة آراءً عفّى عليها الزمن» (DC, 139).

في حين أن المرحلة الأولى من مقاومة الكولونيالية تعبِّر عن علاقة متبادلة متناقضـة بيـن التقاليـد والمقاومـة، تعبِّر هـذه المرحلـة الثانية عن انكسـار هذه الصلة. فبدلًا من تثبيت التقاليد، تسعى ثقافة مقاتلة لصوغ علاقات جديدة تمامًا بيـن الشـعب. ويعلن فانـون أن القتال مـن أجل التحريـر «يحـرّك الثقافة ويفتح أمامها أبواب الإبداع». وهذا النضال ديالكتيكي لأنه «لا يعيد إلى الثقافة الوطنية قيمها وأشـكالها السـابقة»، بل هو «يهدف إلى مجموعة علاقات مختلفة جذريًا بيـن البشـر لا يمكـن أن تترك شـكل ثقافـة الشـعب أو محتواها علـى حالهما» (WE, 245-246). ومفهوم فانون الديالكتيكي للثقافة الوطنية يفصله عن المفكرين الوطنييـن الذين يرون في الثقافة مخزونًا من الرموز والتقاليد والعادات وغيرها؛ وبدلًا من ذلك، يجري خلال «مسار القتال» تبني تقنيات كان الشعب الجزائري ينبذها سابقًا ويبدأ بالضعف «الإحساس الآلي بالانفصال وانعدام الثقة» بكل ما يتعلق بالنظام الكولونيالي (DC, 126). ويشير مثل هذا التغير إلى تطور ديالكتيكي، حيث إن ما كان يتم تحاشـيه باعتباره جزءًا من النسق الكولونيالي يصبح بصورة واعية شيئًا يحظى بالتقدير ويُسـتعمَل في النضال. في الثقافة المقاتلة «يغدو كل شيء ممكنًا» (DC, 145).

أي نوع مـن الديالكتيـك المفتوح نتحدث عنـه هنا، حيث يبدو كل شـيء ممكنًا؟ في واقع الأمر، إن مفهوم امتلاك التقنيات الحديثة والاسـتيلاء عليها لا

يعني أن الحركة مدينة للنسق الكولونيالي. ولم يبطل وصف فانون السابق للانقسام المطلق للمانوية الكولونيالية. فواقع أنه يمكن «الاستيلاء على» تقنيات بوصفه عنصرًا في كيفية «جعل كل شيء ممكنًا» هو ديالكتيك داخلي للكولونيالية. لم تعد الاستراتيجيات العقلية والحقيقية التي يتبعها المواطن الأصلي مطوَّقةً بالمنطق المانوي، والتمثّل السريع لـ«أشكال التقانة الحديثة» (DC, 145) لا يضمن موقفًا غير نقدي مستجد منها. وبدلًا من التركيز على كيف أن التقنية جزء من النسق القمعي، يجهد فانون في وصف التحولات في المواقف بين المستعمَرين. والتغير هو نتيجة كيفية وضع التقنيات (مثل الدواء الغربي) في «خدمة» الشعب. إن الحظر اللاحق الذي فُرض على المضادات الحيوية ولقاحات التيتانوس والإثير (Ether) والسبيرتو، الذي أوجد مشكلة صحية رهيبة لجيش التحرير الوطني، أدى إلى رد فعل مهم. إذ غدا الأطباء الذين كانوا يُعتبرون سابقًا سفراء للنسق الكولونيالي «مندمجين مجددًا في المجموعة»، ودفعت القيود المفروضة على توافر الأدوية الأوروبيين المتعاطفين الذين يمكنهم الحصول على الأدوية، إلى النضال. ويعتقد فانون أنه في المناخ الطوباوي (المثالي)، أصبح الطبيب الجزائري «الذي ينام على الأرض مع رجال ونساء من جبل ميشاتا، ويعيش دراما الشعب (...) جزءًا من الجسم الجزائري» (DC, 142)، كما جُرِّد المضاد الحيوي من متعلقاته السلبية، وجرى تمثّل «أحدث أشكال التقانة»، «بمعدل غير اعتيادي» (DC, 145). كان مناخًا إبداعيًا وديناميًا بصورة رائعة، شارك فيه فانون، وقارب منع الأمراض بطرائق جديدة.

هكذا، وخلافًا للأوصاف اللاذعة للمانوية الكولونيالية في مقالة «بشأن العنف»، حيث يوصف المواطن الأصلي بمصطلحات تخص حدائق الحيوانات، يعبّر فانون في السنة الخامسة عن نوع مما بعد الكولونيالية حيث تنبعث الحياة في الخانعين. إن التجربة المعاشة التي يأتي وصفها في الخامسة هي ظاهرة اجتماعية تحرر وتتجاوز قيود الحدود المادية والعقلية التي يضعها النظام المكاني الكولونيالي. ومثل هذا الصوغ للمفاهيم يمكن تحصيله من خلال التجربة المعاشة لا بوصفها واقعًا يعكس البنية الاجتماعية فحسب، بل بوصفها تجسد ديالكتيكيًا التوترات والتناقضات التي تنشئ النضال من أجل تشكيل وقائع جديدة.

في مناخ السنة الخامسة شبه المثالي، لا يعود التابع سابقًا الموضوع المنزوع الإنسانية للنظام الكولونيالي، ولا متحدثًا من بطن نظام التمدين الكولونيالي أو مقلدًا له. وبدلًا من ذلك، فإن التابع يتكلم[٤]. وتعني التجربة المعاشة للفرد الاجتماعي الذي يصفه فانون عالمًا من علاقات جديدة، يمزق العائلة والعمل والمجتمع المحلي. ويرى فانون أن هذا النضال التحرري الوطني ليس عودة إلى الماضي، بل إطلالة على المستقبل.

ختم فانون كتاب جلد أسود باقتباس من ماركس يقول: «إن الثورة الاجتماعية (...) لا تستطيع أن تستمد أشعارها (Poetry) من الماضي، بل من المستقبل فحسب». ومع أن النقاد يؤكدون أنه قلّل من أهمية مدى استطاعة الثورة الجزائرية أيضًا على «أن تتجرد من خرافاتها كلها المتعلقة بالماضي (مقتبسة في: *BS*, 223)، فإن إحدى نقاط قوة فانون بوصفه منظّرًا هي قدرته على اعتناق فكرة بوصفها مطلقًا، ومتابعتها ديالكتيكيًا حتى نهايتها. ويعبّر كتاب **السنة الخامسة** عن مطلق معادٍ للكولونيالية (هو تقرير المصير الذاتي للجزائر) لا كمجرد انقلاب للنظام الكولونيالي، بل باعتباره حركة خلاقة تسعى بصورة غير مرتبة من أجل بداية جديدة. ويرى فانون في مقالاته أن الحجاب، وهو شيء من «التقاليد»، والمضادات الحيوية والإذاعة، وهي أشياء من «الحداثة»، تفقد قوتها الرمزية خلال الثورة، إذ تنفصل عن سياقاتها الثقافية الأصلية.

نُشر كتب **السنة الخامسة للثورة الجزائرية**، كما يشير الاسم، في السنة الخامسة للثورة (١٩٥٩). وكتب فيه فانون وجمع المقالات التي كتبها في فترة ثلاثة أسابيع خلال فصل الربيع، متشرّبًا أوكسجين الثورة، وبانيًا هذه المقالات على أساس العمل الميداني حين كان يتنقل في الريف الجزائري دعمًا لجبهة التحرير الوطني. لكنه كان في الواقع يفكر في تأليف كتاب يمكن أن يعكس التغيّرات الجذرية في المجتمع الجزائري منذ استقالته من مستشفى بليدة ـ جوينفيل وإعلانه التماهي مع الثورة الجزائرية في عام ١٩٥٦. كان هذا الكتاب يعكس مرونة فترة ثورية[٥].

---

(٤) Gayatri Chakravotry Spivak, «Can the Subaltern Speak?,» in: Cary Nilson and Lawrence Grossberg, eds., *Marxism and the Interpretation of Culture* (London: Macmillan, 1988).

(٥) سجّل بيار بورديو، بوصفه عالم اجتماع يقوم بدراسة ميدانية في أواخر خمسينيات القرن =

كان فانـون يأمل أن يثيـر الكتاب الجدال فـي صفوف المثقفين اليسـاريين الفرنسـيين بشـأن ما كان يدور في الجزائر. وبوصفه رئيس تحريـر جريدة جبهة التحرير، المجاهد[6]، وعضوًا في وزارة الإعلام لاحقًا، كان فانون مهتمًا بتمثيل الثورة الجزائرية في فرنسـا. وهـو لم يقـارع المعلومات المضلِّلة التـي تروّجها الصحافة الكولونيالية المحلية والعالمية فحسب، بل استعمل صفحات الجريدة لمساجلة اليسار الليبرالي الفرنسي والرد عليه[7]. ومن أجل توسيع النقاش بشأن الثـورة الجزائريـة فـي صفـوف الراديكاليـن الفرنسـيين (أي خـارج مجموعـة الراديكاليـن الصغيـرة التـي كانـت تدعـم الثـورة، مثـل سـارتر ودو بوفـوار وجينسـون[8] (Jeanson))، نشـر فانون موضوع «الأقلية الجزائريـة الأوروبية «في

= العشرين في منطقة القبائل، التغيرات الجذرية الجارية آنذاك: «لا أحد على غير وعي بواقع أن فجوة عميقة تفصل الآن المجتمع الجزائري عن ماضيه وأن تغيرًا لا رجعة فيه قد جرى (...) أثار الوضع الثوري الاضطراب في التراتبات الهرمية الاجتماعية السابقة التي غدت الآن مرتبطة بنسق من القيم عفّى عليها الزمن، وحلّ مكانها رجال جدد جرى منح السلطة لهم لأسباب لا تتعلق بالنَّسب أو الثروة أو المكانة الرفيعة الأخلاقية أو الدينية»، انظر: Pierre Bourdieu, *The Algerians* (Boston: Beacon Press, 1962), p. 182,

كما علّق بورديو على الحجاب بوصفه تحولًا اجتماعيًا في «الحرب والتحول الاجتماعي في الجزائر»، انظر: *Etudes Maghrébibes*, 7 (Spring 1960), pp. 25-37.

(٦) تم جمع كثير من المقالات في كتاب *Toward the African Revolution* (*AR*). وهناك مقالتان جرى حذفهما من الطبعة الإنكليزية: البيان الذي أُعلن في مؤتمر أكرا ١٩٥٨، انظر: «Accra. L'Afrique affirme son unité et définit sa stratégie,» *El Moudjahid*, 1, no.34, 24/12/1958, et «Culture nationale et guerre de Libération,» *El Moudjahid*, 2, no.39, 10/4 1959.

(٧) أعاد فانون تنظيم صحيفة المجاهد، الناطقة الرئيسة باسم جبهة التحرير الوطني الجزائري في عام ١٩٥٧. ولأنها كانت تُحرَّر في الجزائر، ازدادت صعوبة نشرها ولم يجرِ توزيعها إلا بين حين وآخر. وانتقلت في أواخر عام ١٩٥٧ وبدأت هناك بالظهور نصف شهرية إلى هذا الحد أو ذاك، برئاسة تحرير فانون (صدر منها ثمانية وأربعون عددًا بين أيلول/ سبتمبر ١٩٥٧ وكانون الثاني/ يناير ١٩٦٠).

(٨) رأى فرانسيس جينسون الفقر في صفوف الجزائريين خلال الحرب وانتقد المجزرة في سطيف. وهو عاش في الجزائر عام ١٩٤٨، وعاد ليصبح واحدًا من أبرز المتقدين للجزائر الفرنسية. ودعمًا لجبهة التحرير الوطني، كتب هو وكوليت جينسون كتاب: Colette Jeanson, *Algérie- hors- la- loi* (Paris: Editions du Seuil, 1965).

أعاد الكتاب نشر كراسات جبهة التحرير ومقابلة مع ناطق مجهول بلسان الجبهة، أغلب الظن أنه كان عبان. وبدأ جينسون العمل مع الجبهة عام ١٩٥٦ وأنشأ «شبكة جينسون» بهدف دعم النضال من أجل الاستقلال. وحوكم أعضاء «شبكة جينسون» أمام محكمة عسكرية في أيلول/ سبتمبر ١٩٦٠. وأُدين جينسون غيابيًا وغيره من أعضاء الشبكة بتهمة المساس بأمن الدولة. =

مجلة *Les Temps Modernes* (الأزمنة الحديثة) في حزيران/ يونيو ١٩٥٩. وستغدو المقالة التي عالجت أهمية وجود أقلية تناضل ضد سلطة مسيطرة، الفصل الأخير من الكتاب. وخاطبت، مباشرة، اليسار الفرنسي الذي كان، على الرغم من كونه يمثل أقلية، قادرًا على التأثير في مجريات الأحداث. وهذه المقالة التي كانت تعكس وضع فانون الشخصي بوصفه جزءًا من أقلية إثنية، ومن أقلية سياسية في آنٍ واحد، تناولت «المسألة اليهودية» أيضًا. فبدلًا من أن يكون اليهود الجزائريون أقلية مستعمِرة، مثل الأوروبيين في الجزائر أو الأفريكان والبريطانيين في جنوب أفريقيا، فإنهم وهم الذين عاشوا في الجزائر لأكثر من ألفي عام احتلوا حيزًا ومستقبلًا تاريخيين مختلفين بصورة كاملة:

«كانت إحدى المناورات الأكثر خبثًا التي مارستها الكولونيالية في الجزائر، ولا تزال، إيقاع الفُرقة بين اليهود والمسلمين. عاش اليهود في الجزائر لأكثر من ألفيْ عام؛ وهم بذلك جزء لا يتجزأ من الشعب الجزائري (...) ويجب على المسلمين واليهود، أبناء الأرض نفسها، أن لا يقعوا في فخ التحريض. وعليهم عوضًا من ذلك أن يشكلوا جبهة مشتركة في وجهه، وأن لا يسمحوا لأنفسهم بأن يُخدعوا من طرف الذين كانوا حتى عهد ليس ببعيد يعتزمون ارتجالًا إبادة اليهود بصورة كاملة لأن ذلك خطوة مفيدة في تطور الإنسانية» (*DC*, 155).

أصبح مستشفى بليدة ـ جوينفيل في عهد فانون معروفًا بأنه مكان صديق لجبهة التحرير الوطني. وعلى الرغم من غارات الشرطة المتكررة عليه، فإن شيئًا لم يُكتشَف فيه. وقد اشتمل ملحق مقالة «الأقلية الجزائرية الأوروبية» على شهادتين لأوروبيين انضما إلى الحركة. وكان الأول زميله تشارلز جيرونيمي؛ والثاني رجل شرطة، هو بريسون إيفون الذي بلغ حد الاشمئزاز بسبب التعذيب الكولونيالي وبدأ العمل عميلًا مزدوجًا لمصلحة جبهة التحرير. وباستطلاع

= كان قبل ذلك محررًا في دار نشر سويّ التي نشرت لفانون كتاب جلد أسود. ونتيجة اهتمام جينسون بالكتاب، التقى فانون، لكن اللقاء لم يكن موفقًا. ويروي جينسون لاحقًا في تذييل لطبعة ١٩٦٥: «في عام ١٩٥٢ كنا على وشك قطع العلاقات بيننا (...) فبعد أن وجدت أن مخطوطته مثيرة للاهتمام بصورة استثنائية، اقترفت خطأ إخباره بذلك، ما جعله يشك في أنني كنت أفكر، "بالنسبة إلى زنجي، ليس الأمر سيئًا للغاية". ونتيجة لذلك، طلبت منه مغادرة المكان وعبّرتُ عن ردة فعلي بأكثر التعابير حيوية ـ التي استوعبها بحسن طويّة».

خفايا العنف المتبادل، تحدى فانون كلًّا من الليبراليين الفرنسيين وجبهة التحرير لإعادة التفكير، وادعى أن الثورة الجزائرية لم تكن بشأن «همجية تحلّ محل همجية أخرى، واحدة تسحق الإنسان والأخرى تسحق الإنسان» (DC, 32).

همّشت صحافة المؤسسة الحاكمة كتاب السنة الخامسة. وأصبحت الصحيفة مشؤومة أكثر من كتاب مناهض للبروباغاندا (الدعاية). فهو نَفَذ حرفيًا إلى ما تحت الجلد الفرنسي. ونشر ما سمّاه فانون «واقع الأمة»، وهو أول عنوان له، يصف التغيرات في العلاقات الاجتماعية التي تضمّنها ذلك الواقع. وخلف طابعه التعليمي والبرنامجي، يكمن ديالكتيك أعمق، يعبِّر عن حال انبثاق الوعي والواقع. وادعى أن مجتمع المستقبل تأكد من قبْل، وكانت المسألة تتعلق بتبنيه ومساعدته التطور في مجالات العلاقات بين النساء والرجال، أو العلاقات داخل الأسرة، أو في المواقف إزاء الطب الحديث، أو في الإذاعة، أو في مكانة الأقليات. فالمواقف المانوية القديمة كانت تتهاوى تحت ضغط الحركة الثورية. كان القديم يحتضر والجديد ينبثق.

في الوقت نفسه، اشتمل كتاب السنة الخامسة، في ترسيمه حدود الثورة، على نقد ضمني لذوي النزعة العسكرية في جيش التحرير الوطني، مبيّنًا أن قوتها (الثورة) لا تكمن في معداتها العسكرية، بل في وعي الشعب الجزائري بالذات. وفي كتابه معذبو الأرض، وفي مواجهة الوطنيين الشرعيين الذين كانوا يفرطون في القلق إزاء التفوق العسكري للعدو، أبدى خبرة لا تقل عن خبرة فريدريك إنغلز (Frederick Engels) الذي أشار إلى كيف أن الإسبان الأقل عددًا وعدّة هزموا بونابرت (WE, 63-64). ونراه في الكتاب نفسه يشير إلى هزيمة القوات الفرنسية في ديان بيان فو منذ عهد قريب، ويتحدى الآلة العسكرية الكولونيالية الفرنسية في الجزائر المؤلفة من نصف مليون رجل، ويقول:

«تغمض الكولونيالية عيونها عن الوقائع الحقيقية للمشكلة. وهي تتصور أن قوتنا تقاس بعدد رشاشاتنا الثقيلة. كان ذلك صحيحًا في الشهور الأولى من عام ١٩٥٥ . ولم يعد صحيحًا اليوم (...) إن قوة الثورة الجزائرية تكمن بالتالي [لا في العسكر بل] في التحول الجذري الذي طرأ على الجزائري» (DC, 31-32).

يختتم مؤلّفه بالكلمات التالية: «إن جوهر الثورة، الثورة الحقيقية التي تغيّر الجنس البشري وتجدد مجتمعًا (...) هو الأوكسجين الذي ينشئ ويستديم نوعًا جديدًا من الكائنات الإنسانية - تلك أيضًا الثورة الجزائرية» (*DC*, 180-181). إن الذي يستديم خلقه لنفسه ليس البنادق، ولا القادة، بل كائن الثورة الحي نفسه - الجزائر التي تفكر وتتنفس وتحيا (في تقليد لماركس وهو يتحدث عن كومونة باريس).

تجربة الثورة المعاشة هي من الجذرية بمكان إلى حد أن كوْن المرء جزائريًا يشتمل على جميع من يريدون أن يقاتلوا من أجل علاقات إنسانية جديدة في جزائر متعددة الثقافات. إذ استدعت الثورة «الواقع الجديد للأمة» التي تنبذ الخرافة المانوية القديمة القائلة بجزائر فرنسية. ويمد مبدأ التعدد الثقافي جذوره في البدايات الثورية، أي إن شعوب الجزائر يُحكم عليها بما تفعل وبكيفية تصرّفها، وليس بتجريدات أنطولوجية. وتقوم إعادة تشكيل الجزائر على أساس إعادة تشكيل الذات، أو ما يسميه فانون «تحوّلًا داخليًا» (*DC*, 179)، مجردًا من «الترسبات العقلية للعوائق العاطفية والفكرية التي نشأت بسبب مئة وثلاثين عامًا من الاضطهاد». وهنا تشبه كتابة فانون آراءه في كتاب **جلد أسود**، حين يتحدث عن ديالكتيك الوعي الذي هو «متأصل في عيونه نفسها»، ولا «ينظر إلى الشامل» (*BS*, 135). لكن حين يصل ذلك الديالكتيك إلى شعر الزنوجة من أجل جوهره، فإن الشخصية الجديدة لـ**السنة الخامسة** هي نتاج سرد جديد عن أفريقيا، وهي في حالة حركة، حيث «السلاسل الصدئة» تكسّر مراسيها. وفي ديالكتيك يذكّر بكتاب هيغل **فينومينولوجيا الروح**، أكدّ **السنة الخامسة** قوة الوعي، وتحديدًا إذا كان وعيًا أفريقيًا، في تغيير الواقع. وتعبّر الصحيفة بقوة عن التزام فانون بالثورة الجزائرية والإنسانية الجديدة التي جرى تصورها مسبقًا خلال النضال؛ وهي بهذا المعنى تختلف اختلافًا بيّنًا عن الحدود العنصرية في كتاب **جلد أسود**. إنه وعي عملي أكثر منه ميتافيزيقي (*WE*, 247). وهذا لا يعني أن فانون لا يعي بمرارة العنصرية في صميم المشروع الكولونيالي، لكن هدفه يتغيّر من رؤية **جلد أسود** بشأن كوْن السود والبيض يدًا بيد (*BS*, 222) إلى إنسانية جديدة تبرز خلال ممارسة الثورة الجزائرية. وهو يعلن في مقدمة **السنة الخامسة**: «إن شكل ومحتوى الوجود الوطني يوجد حاليًا في الجزائر (...) ولا إمكانية للعودة إلى الوراء (...) إن الوعي الوطني في الجزائر

(...) هو الذي يجعل أن لا مناص من أن الشعب يجب أن يمسك مصيره بيديه» (DC, 28)، (والتشديد من جانبنا).

غالبًا ما تعرّض مقطع «بشأن العنف»، الوارد في كتاب معذبو الأرض، للنقد لسببين اثنين. الأول، لأن العنف يوصف بالمحرِّر، فإن من المعتقد أن فانون يصفح ببساطة عن سفك الدماء. والثاني، أنه لوحظ أن المواطن الأصلي هو دائمًا رجل ـ المستعمَر، المواطن الأصلي، الفلاح، العاطل عن العمل، الرجل المتضوِّر جوعًا، الثائر، المناضل، رجل العصابات، المعارض ـ وبالتالي فإن المرأة غائبة؛ أو هي عندما تظهر لا تظهر إلا بوصفها مساعِدة، أو متولّية شؤون العناية، أو مخزنًا للذاكرة.

إن التحولات الجذرية التي يرسمها فانون في السنة الخامسة تصل إلى جذر «الأمة» من خلال تخطي حدودها في هجوم قاري ذي مد خارجي وداخلي في آنٍ واحد. هو يتحدى المفهوم الأساسي للأمة بشأن الهرمية الجنوسية للعائلة. فلئن كان الفلاح هو، في معذبو الأرض، في خط الصدع في الوعي الوطني، إذًا فهي المرأة في السنة الخامسة. وهما معًا، المرأة والفلاح، ليس لديهما ما يخسرانه، وأمامهما كل شيء ليكسباه من ثورة دائمة (WE, 175). ومع أن توصيفات فانون المانوية للوضع الكولونيالي هي أساسية حقًا لفهم هذا المشروع، فإنها أيضًا ضرورية لتجاوز المانوية. إن كتاب السنة الخامسة[٩]، خصوصًا فصله الأول الذي يحمل عنوان «الجزائر من دون حجاب»، هو كلٌّ متكامل لفهم كتاب معذبو الأرض، مع الأخذ بالحسبان أنه عمل يقتصر على

(٩) جرى انتقاد فانون لعدم تقديمه بُعْدًا سوسيولوجيًا للمرأة الجزائرية، ولعدم تمييزه بين الريفي والحضري، أو بين المرأة البرجوازية الصغيرة والمرأة الفقيرة؛ انظر: Madhu Dubey, «The 'True Lie' of the Nation: Fanon and Feminism,» *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 10, no.2, (1998), pp. 2-28.

وفي الدفاع عن فانون، انظر: T. Denean Sharpley- Whiting, «Fanon's Feminist Consciousness and Algerian Women's Liberation: Colonialism, Nationalism and Fundamentalism,» in: Nigel C. Gibson, ed., *Rethinking Fanon: The Continuing Legacy* (Amherst: Humanity Books, 1999), pp. 329-53, and T. Denean Sharpley- Whiting, *Frantz Fanon: Conflicts and Feminisms* (Lanham: Rowman and Littlefield, 1998).

تتمحور مقالة «الجزائر من دون حجاب» حول المرأة الحضرية (يعترف فانون: «لا ننظر هنا في المناطق الريفية حيث تكون المرأة غالبًا غير محجبة. ولا ننظر في وضع المرأة القبيلية التي لا ترتدي الحجاب إلا في المدن الكبرى» (DC, 36).

الوضع الجزائري، في حين أن معذبو الأرض هو تحليل نقدي أعمّ لإزالة الاستعمار من أفريقيا. وبقدر ما أن فصل «بشأن العنف» الوارد في كتاب المعذبون ودراسات الحالة المؤلمة الواردة في «الحرب الكولونيالية والاضطرابات العقلية» يجعلان الفهم الشديد التبسيط للعنف أمرًا إشكاليًا، فإن فانون في «الجزائر من دون حجاب» كان ذا حساسية واضحة إزاء واقع أن الأعمال الإرهابية، حتى في سياق حرب تحرير جارية، لا تبعث على الصحو بطبيعتها. والواقع أن العكس قد يكون هو الصحيح. وتتبدى إنسانية فانون من خلال السؤال: «هل كانت الحرية تستأهل عواقب دخول تلك الدائرة الهائلة من الإرهاب والإرهاب المضاد؟» وعلاوة على ذلك، فإن النساء حين ينخرطن في العمل الثوري، ويستعملن الحجاب باعتباره تكتيكًا، فإنهن لا يبتكرن أبعادًا جديدة لأجسادهن فحسب (DC, 59)، بل هن يخلقن أيضًا أبعادًا جديدة للمجتمع الجزائري. إن مفهوم فانون لتحرر النساء [10]، وإن كان غير مُنجَز وإشكاليًا (ويجب أن نتذكر أنه كتب هذا في أواخر خمسينيات القرن الماضي)[11]، كان مظهرًا بارزًا في نظرته المتفتحة إلى الإنسانية. أنْ يكون تحرر النساء موقتًا وجزئيًا فحسب يجعل الكثير من أفكار فانون إشكالية، لكنه لا يقوضها. بل على العكس، فإن واقع أن تظل فكرة تحرير المرأة مسألة حاسمة للجزائر ما بعد الكولونيالية[12] يؤكد الطبيعة غير المُنجَزة لإزالة الاستعمار، وهو موضوع يحظى بأهمية فائقة في فصل «أفخاخ الوعي الوطني».

مع ذلك، ثمة توتر في كتابة فانون بين اهتمامه بالحرية الفردية ونقده الفردية الليبرالية التي يشجعها النظام الكولونيالي. الحرية الفردية توجد في التحرر الوطني، لكن هل هو يضمنها؟ ويكتسب هذا السؤال أهمية خاصة لدى النظر في حرية النساء. ففي الفترة المانوية من مقاومة الاستعمار الكولونيالي

---

(١٠) يقول فانون في حاشية إن هناك «قطعة مهمة يجب كتابتها عن دور النساء في الثورة». ويضع عددًا من عناوين الفصول ـ المرأة في المدينة، في الجبل، العاهرة التي تجمع المعلومات، المرأة في السجن ـ التي ستكون أساسية لـ«تاريخ النضال التحرري» (DC, 60n).

(١١) إن ملحق «الجزائر من دون حجاب» نُشر في البداية بعد «معركة الجزائر» مباشرة في المجلة الصادرة في المغرب، انظر: *Résistence algérienne*, May 16 (1957).

(١٢) Zouligha, «Challenging the Social Order: Women's Liberation in Contemporary Algeria,» in: Nigel C. Gibson, ed., *Rethinking Fanon: The Continuing Legacy* (Amherst: Humanity Books, 1999), pp. 354-66.

(قبـل عـام ١٩٥٤)، يصنِّـف الفـرد مـن خـلال الجماعـة التـي يصفهـا بصورة كاريكاتوريـة علـمُ الاجتمـاع الكولونيالـي وفكرته عـن القبائل البدويـة العربية والنساء المحجبات على أنهن كُتَل لا شكل لها من دون شخصية فردية. ويعتقد فانون أن فترة النشاط فقط (بعد عام ١٩٥٤) شـهدت فردًا جديدًا، يختلف أشدّ الاختلاف عـن الصـورة الكولونياليـة، أو الكولونيالي المقَنّع. وهـذه هي الفترة التي يتفحصها كتاب السنة الخامسة.

ننتقل أولًا إلى مناقشة هذه الموضوعات في صوغ فانون في السنة الخامسة لمسـألة هي كما يُزعم الأكثر إشـكالية وإثارة للخلاف، وهي خلق امرأة جديدة وعلاقات جنوسـية مغايرة. ففـي هذه الكتابـات نجد الفكرة الأوضـح عن تابع يتحـدث ويتصـرف مـن دون سـابقة، وليس مـن خلال أي مؤسسـة ومـن دون مسـاعدة من الخارج. ويرى فانون أن أحد المظاهر المركزية في الانتفاضة كان الـدور الفريـد والجَلِيّ الذي قامت به النسـاء فيها، سـواء من خـلال حضورهن المادي أم عبر استيعابهن لمعناها:

«المرأة لا تقوم بمجـرد الحياكة، أو إعلان الحِداد على الجندي. فالمرأة الجزائريـة تقـف فـي قلـب المعركـة. وهـي، إذ يجـري اعتقالهـا وتعذيبهـا واغتصابهـا وقتلهـا بالرصاص، تشـهد على عنـف المحتل وانعدام الإنسـانية لديه. وهـي، إذ تعمل ممرضـة أو ضابط اتصـال أو مقاتلة، تشـهد على عمق النضال وعلى كثافته» (*DC*, 66).

ثانيًا: «الأصالة المطلقة» لأعمال النساء

بين كتابات فانون بشأن مجتمع المستقبل، ليس ثمة ما هو أوضـح مما كتبه عن تحرير المرأة في كتاب السـنة الخامسـة. فهو يؤكد أن الثـورة الجزائرية قد حررت النسـاء مـن اتكاليـة مزدوجة تنجم عـن «التقاليـد الإقطاعيـة» من جهة والكولونيالية من جهة أخرى. الكولونياليون يجبرون النساء على نزع الحجاب، لكـن العمـل ضـد الكولونيالية هـو الـذي يتيح للنسـاء كسـر الدائـرة المفرغة والمطالبة بالمسـاواة مع المناضلين الرجال. وإن لعمل المـرأة الثائرة تأثيرًا في المجتمع الجزائـري بأكمله، ويدّعي فانون أنه «حتى الأب الجزائري، مؤسـس

القيـم كلها» مر بتغييـر جذري. وهكذا، كمـا أن مجرد الاسـتماع للإذاعة يأخذ المسـتمع إلى تجربة معاشـة مع الثورة، تصبح المـرأة المناضلـة نقطة مرجعية «تثير خيال المجتمع النسائي الجزائري إلى درجة الغليان» (DC, 108). أصبحت حرب الاسـتقلال حربًا شـاملة. فبالنسبة إلى الفرنسـيين، أصبح كل منهم عدوًا ممكنًا، وكانت سياستهم عنيفة ودموية من دون تمييز. وبالنسبة إلى الجزائريين، أصابت الحرب الجميع، ونتج منها انفتاح واسع للمجتمع. ويرى فانون أن هذا التراخي في التراتبات الاجتماعية وإطلاق طاقات إبداعية جديدة رسـما مسبقًا صـورة الجزائر الاشـتراكية الإنسـانية، التـي «ماهي بينهـا وبين تحرير النسـاء» .(DC, 107)

لعل النقـد الأكثر قوة وعمقًـا لفانون خـلال العقد الماضي هو الذي شـنّه منظرو النسـوية ومـا بعـد الكولونياليـة، مركّزين على مقالـة «الجزائـر من دون حجـاب»[13]. وتم توجيه الانتقاد للمقالة بسـبب مسـاواتها بين المرأة والأسـرة و«الأمة»، وبالتالي تطبيع عدم المسـاواة الجنوسية[14]. ويتفق معظمهم مع ادعاء فانـون أن تحريـر المخيلة يجعل من المسـتحيل علـى المرأة الثائـرة العودة إلى الوراء. لكن تحوّل المخيلة في وجه الاضطهاد مسـتقبلًا يحتاج إلى أن يُفهم من زاويـة ما كان يجري وما يجـب أن يجري. فإذا وقعت تحـولات جذرية، فلماذا لـم يكن ثمة ذلك النوع الذي تصوّره من الثورة الدائمة في أوضاع هذه النسـاء؟ وبمعنى ما، يتحدث فانـون عما يجب أن يحدث، وبالتالـي يعطي معنى معياريًا للتحرر الوطني. وبمعنى آخر، يشير فهمه لمرونة التحرر الوطني والثقافة إلى ما كان يحدث.

يعلن فانون، متناقضًا مع «الإسلاميين» الذين وصفوا الجزائر بأنها «مجتمع بلا نسـاء»، أن الحرب الثورية ليسـت حرب رجال بل حرب نساء. وفي «حرب النسـاء» هذه يجد فانون «ديالكتيكًا جديدًا». لكنه في تأكيده على مشاركة النساء

(١٣) انظر المقالات المجموعة في: Anne Marie-Aimée Helie-Lucas, *Rethinking Fanon:* McClintock, Diana Fuss, and T. Denean Sharply-Whiting, as well as Winifred Woodhull, «Unveiling Algeria,» *Genders*, 10 (Spring 1991), Jeffrey Louis Decker, «Terrorism Unveiled: Frantz Fanon and the Women of Algers,» *Cultural Critique*, 20 (Winter 1990), and Dubey, «The 'True Lie' of the Nation».

(١٤) في حين أن ماكليتتوك يرفض «المجاز الغربي الذي يعتبر الأمة عائلة»، ترى ديانا فوس في مقالة «الجزائر من دون حجاب» امرأة محجبة في موقع «استعارة للأمة».

نراه يصف أيضًا كيف أصبحن من دون شخصية بسبب السياسة المناهضة للكولونيالية بشأن الحجاب. فالمرأة لا تختفي وراء الحجاب فحسب لكنها تُجعل عن قصد غير مرئية بصورة دائمة (DC, 44). وأعادت القيادة الوطنية إنتاج هذا القصد بدلًا من أن تتحداه. ويبدو ديالكتيك «الجزائر من دون حجاب» للوهلة الأولى مجانسًا للتأكيد أن الثورة يحددها شكل الحكم[١٥]. إن المستعمِرين هم الذين يجعلون من الحجاب والرغبة في نزع الحجاب فرقة دينية وصنمًا، وبالتالي «يحددون مراكز المقاومة» (DC, 47). ومع ذلك يخطو فانون خطوة إلى الأمام، محاججًا أن موقف المستعمَر من الحجاب يمر بتغير جذري خلال النضال من أجل التحرير. إن الجدير بالملاحظة حقًا هو هذا التحول في الهوية وبنية الشخصية. كما يعاد إنتاج نظرة الأبيض المتفحِّصة الباعثة على الاغتراب، كما جاءت في جلد أسود، ويتم تقويضها أيضًا. وهي لم تعد تحمل مقاومة أنطولوجية.

في هذا الوضع الجديد، الحجاب يخبئ خطرًا. إنه يخبئ قنبلة وعدوًا يتوخى الحذر في قلب القطاع الأوروبي من المدينة، فيهدده ويتخطى حدوده. وسواء كانت المرأة الثورية محجبة أم تتخذ الهيئة الأوروبية فإنها تُمنح القدرة، في السياق الجزائري، على الاختفاء في القطاع الأوروبي. وهذا السياق الجديد للحجاب يتجاوز الانقسام المطلق في الفترة السابقة، ويعرّفنا إلى ولادة المرأة الثورية. ومن أجل أن نفهم هذا القطع التاريخي علينا أن نعود إلى فهم فانون لديناميات الفترة الكولونيالية.

كان الاستراتيجيون الكولونياليون قبل عام ١٩٥٤ ينظرون إلى المرأة على أنها أرض المعركة على جسد الجزائر وروحها. وهم، إذ حكموا أن الجزائر مبنية أساسًا على النسب إلى الأم (تحت النمط الأبوي (DC, 37))، حيث

---

(١٥) بينما قد تبدو الوطنية، في الإدراك المؤخَّر، مجرد اختراع أوروبي، يساوي تطور الدولة ـ الأمة في محاكاة للأوروبيين، فإن وجهة النظر هذه تنسى الوطنيات الأخرى في أفريقيا (وسواها من أشكال الدولة السابقة) التي تساوي مشروع التحرر الوطني بتبلور نخب محلية في إطار نيوكولونيالي. وهذا النوع من التفكير يتجاهل الطريقة التي كانت فيها مفاهيم الهوية الوطنية المخضعة نتاجات للنضالات المعادية للاستعمار، وأحيانًا خارج سيطرة النخب الوطنية وبرامج التنظيمات الوطنية بصورة كاملة.

استنتجوا، كما يوحي فانون، أنه «إذا أردنا تدمير بنية المجتمع الجزائري، وقدرته على المقاومة، علينا أولًا أن ننتصر على النساء» (*DC*, 37-38). وكانت المناطق الحضرية التي كانت الكولونيالية تستثمر مهمتها التمدينية فيها، هي ساحة المعركة الأشد ضراوة لـ«إنقاذ» المرأة من «التقاليد».

قامت الكولونيالية الفرنسية في الجزائر بتعزيز ما اعتبرته «النسق التقليدي» سواء من خلال سياستها أم من خلال رد فعلها عليه. كان المواطن الأصلي يُعتبر ذكرًا، وعزز استيعاب الحكام المحليين في المناطق الريفية العلاقات الهرمية والأبوية. فمن جهة، أدى إفقار سكان الريف، نتيجة مصادرة أفضل الأراضي وإدخال الاقتصاد النقدي، إلى تآكّل القاعدة الاجتماعية ـ الاقتصادية للعائلة الممتدة التي كانت موقع نفوذ النساء[١٦]. وكما حاججت آسيا جبّار (Assia Djebar)، فإنه إلى جانب «التطويق التدريجي للحيز الخارجي» الذي بدأ مع الغزو الكولونيالي، جاء «تجميد صامت بالتدريج للتواصل الداخلي (...) بين الجنسين»[١٧]. في القرن العشرين، وفيما كانت تُنزع ملكية الشعوب الأصلية لأرضها، بدأت البنية القَبَلية تتجه نحو الداخل، منغلقة على نفسها. وكانت النساء «رهينة مَحْبَسيْن». وتبدى تقييد الحيز في تضييق العلاقات داخل الأسرة. وغالبًا ما كان ذلك يعني عدم توريث النساء لمصلحة الرجال.

إن المرأة الجزائرية، وقد تم تطويقها، أصبحت ضحية الكولونيالية والأسرة التي كانت «الساحة الحقيقية الوحيدة التي يستطيع فيها الرجال التصرف كذوي سيادة وأسياد، بعد أن حرموا من المصادر الخارجية كلها لاحترام الذات والسلطة والإنجازات»[١٨]. لكن الغزو الكولونيالي كان غير متساوٍ في أجزاء عديدة من الريف حيث، كان «السكان الأصليون» أقل خضوعًا مباشرًا لمهمة التمدين «التحديثية»؛ وغالبًا ما كانت الكثرة من النساء يتجولن في أعمالهن غير محجبات في المناطق الريفية خصوصًا التي تتكلم اللغة البربرية.

(١٦) هذه الإجراءات ذهبت في الجزائر إلى أبعد مما في المغرب وتونس، ففي الجزائر جرت محاولة للدمج الاقتصادي والاجتماعي والثقافي للجزائر في فرنسا.

(١٧) Assia Djebar, «A Forbidden Glimpse, a Broken Sound,» in: Elizabeth Fernea, ed., *Women and the Family in the Middle East* (Austin: University of Texas Press, 1985), p. 343.

(١٨) Peter Knauss, *The Persistence of Patriarchy: Gender and Ideology in Twentieth Century Algeria* (New York: Praeger, 1987), pp. 23-4.

أما في المناطق الحضرية، فعمّق تمسّك المستعمِرين بنزع الحجاب فقدان المرأة استقلالها، وكان يعني في مناخ حاصله المجموع صفر أن خطط التمدين الكولونيالية واجهها تعزيز «الأنماط التقليدية».

ينطوي شغف المستعمِر بنزع حجاب المرأة الجزائرية ـ في تعريتها ـ على النية لا في العثور على الشخص الذي وراء الحجاب، بل في جعلها متيسرة لـ«المغامرة». فمن الناحية النفسية، تاريخ الغزو الفرنسي هو «استدعاء الحرية الممنوحة لساديّة الغازي، لشهوته الجنسية» (*DC*, 45): وراء عنف الاغتصاب وهالته، كانت ثمة الرغبة في السيطرة التي تعكس كلًّا من نهب البلاد ومهمته التمدينية. ونتيجة هذا التاريخ، تردّ الحركة الوطنية في البداية بطريقة فجة، إذ يكتشف قادة المقاومة قوة غير متوقعة في إعادة تثبيت «التقاليد». وكانت آراؤهم مشابهة لآراء المستعمِرين بصورة لافتة، بتجاهلهم مناطق معينة في سيطرة النساء وقوتهن في فترة ما قبل الاستعمار الكولونيالي. كان الرد على رغبة المستعمِر في نزع الحجاب هو الأساس المنطقي لقولهم إن «التقاليد» تتطلب التحجُّب. وكان عالم أحلام الأوروبي في السيطرة الوحشية على النساء الجزائريات يُواجَه بمحاولات الرجل الجزائري عزل النساء. وأصبحت النساء الجزائريات، مجاز الأمة، «أشياء موقرة للعمل الجماعي للأسرة الوطنية الأبوية»[19]، وهنّ يضّجعن على أرائك البيان اللغوي الذي تبثه «السلفية» الإسلامية.

أصبح رفض نزع الحجاب رمزًا للمعارضة الشاملة[20]، ولم تأتِ المرأة بأي عمل نشيط بصورة بارزة، ولا وجدت صوتًا ذا معنى من خلال إيماءة يمكن

---

(١٩) كانت مراعاة الشريعة الإسلامية في الجزائر عند الاستقلال ضعيفة للغاية في المناطق الحضرية، وبعيدة من «الدين القويم» في المناطق الريفية التي كانت متأثرة بالصوفية، انظر: Knauss, p. xiii.

(٢٠) أنتج المناخ المانوي تعبيرًا آخر عن غياب التبادلية بين المواطن الأصلي (الذكر) والمستعمِر (الذكر)، لكن مع تغيّر مختلف هذه المرة. فبالنسبة إلى المستعمِر، كانت النساء المحجبات يظهرن متشابهات، لكن رفض المرأة المستعمَرة نزع الحجاب كان يثير الحُنق لدى المستعمِر بطريقة أخرى: «يستطيعون أن يروا نساءنا، ونحن لا نستطيع أن نرى نساءهم». كان للنضال بشأن الحجاب أكثر من معان إضافية إيروسية معتدلة للفرنسيين، حيث كان يخاطب رجولتهم مباشرة ـ بحسب تعبير آليستر هورن (Alistair Horne)، فـ «للعربي نساء عدة، ولعله كان أكثر رجولة (...) وبالانفجار الديموغرافي الذي تفرضه قدرته الجنسية، كان يهدد بإغراق الأوروبيين من خلال الوزن المجرد للأعداد»، انظر: Alistair Horne, *A Savage War of Peace: Algeria 1954-1962* (London: Macmillan, 1977), pp. 46 and 55.

إنشاؤها على أنها نفي للذات بصورة ماكرة. وهذا النفي للفرد يميز الفترة المانوية من المقاومة المناهضة للكولونيالية عمومًا، لكنه يبرز خصوصًا عندما يتعلق بالجنوسة. فالمرأة المحجبة، وإن كانت محمية من النظرة المتفحصة، فإنها في واقع الأمر لم تكن موجودة. وكان الرجال الجزائريون هم الذين ردوا على ضغط المجتمع الكولونيالي من أجل نزع حجاب «نسائهم» بإصرارهم على أن تظل نساؤهم محجبات. وهذه المقاومة لنزع الحجاب، بمضامينها المتعلقة بالسلطة الجنسية والسيطرة على أجساد النساء وعقولهن، كانت تعبِّر بقوة عن رفض المجتمع الجزائري قبول الاستعمار الكولونيالي، وحددت بدقة البُعْد الجنوسي لسياسة الثورة. في الواقع، كان النزاع على ملاءمة عرض جسد المرأة يعبِّر عن الصراع المانوي الأشمل بين المستعمِر والذكر المستعمَر في أمة ترسخ فيها مفهوم الجنوسة منذ القدم: «كل امرأة جزائرية جديدة تنزع الحجاب إنما تعلن للمحتل عن مجتمع جزائري تمر أنساقه الدفاعية في عملية تفكك وانكشاف واختراق (...) وأن الجزائر بدأت تنكر نفسها وأنها تقبل اغتصاب المستعمِر» (*DC*, 42). ويتكرر خوف الرجل من انتهاك زوجته على مستوى البلاد. فالمرأة مجرد وعاء ـ إنها تمثيل للأمة ـ لكن ثمة تحريفًا آخر كذلك. كان الذكر يخاف أيضًا أن تستسلم زوجته أو ابنته للمُغتصِب الكولونيالي وترضى بالاغتصاب، أو ـ وهذا أسوأ ـ أن تشجعه. ففي هذا الوضع، كانت المرأة هشة وكان يجب مراقبتها والسيطرة عليها وحجبها.

إن التحول الجذري الجاري في المواقف إزاء الحجاب يتواءم، في رأي فانون، مع تطور النضال التحرري. ويفقد الحجاب قوته المقدسة عندما تنتقل المقاومة التفاعلية والتحدي للنسق الكولونيالي إلى مقاومة نشيطة وواضحة، فتصبح ثقافة مقاتلة. بيد أن هذه التغيرات في الموقف إزاء الحجاب لم تُدرج في برنامج جبهة التحرير الوطني، بل أثارها النشاط النسائي. فالنساء غالبًا ما انضممن إلى الحركة ضد رغبة القادة الوطنيين، وهنّ بذلك تحدَّين أيضًا فكرة ما كان هدف القتال. وبانضمامهن إلى الحركة، كانت النساء يغالبن نظرة الوطنيين إلى النساء على أنهن «مسالِمات»، واحتكار الرجال لما يشكّل النضالية الوطنية[٢١].

---

(٢١) Marnia Lazreg, «Gender and Politics in Algeria,» *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 15, no.4 (1990), p. 767.

فـي رأي فانون إن أعمال النسـاء خارج إطـار التنظيم الثـوري كانت تمثّل نوعًا جديدًا مـن الإبداع والوعـي، أجبر جبهـة التحرير الوطني علـى الاعتراف بهن. وبسـبب النظر إليهن على أنهن غير مسـتقرات وعلى أنهن يشكّلن مجازفة أمنية قبل عام ١٩٥٥، أبقت جبهة التحرير النساء في «جهل مطلق». لكن عندما امتـدت الحرب إلى كل مناحي الحياة، أعطيت النسـاء في البدايـة أدوارًا محلية في الحركة، ثمّ مُنحن، بسـبب نشـاطهن الذاتـي، وعلى الرغم من تـردد القادة، مشـاركة مباشـرة أكثر في حركة التحرير لم تكن قط متوقعة في عقيدة الثورة أو الاستراتيجيا القتالية (DC, 47). لقد أصبحت النساء بطلات تاريخيات.

سـواء كن [النسـاء] يحملن قنابل أم رسائل، ويسـافرن من دون مرافَقة، أم يمكثـن مع رفـاق مجهوليـن، أم يمنحن ملاذًا فـي بيوتهن لمناضليـن في غياب أزواجهن، أم بصورة خاصة من خلال مشاركتهن في النقاشات والنشاط بمبادرة منهـن، فقد «تفجرت الآن بنية الأسـرة الوثيقـة والمُحكَمة السـد والتراتبية»[٢٢]. وأوجد هذا الوضع تجربة جديدة تمامًا لا سابق لها: «نحن هنا لسنا إزاء الإضاءة على شـخصية معروفة وتتكـرر آلاف المرات فـي الخيال أو فـي القصص. إنها ولادة أصيلـة فـي حالة نقية، مـن دون تعليمات مسـبقة (DC, 50). وهـذه الولادة ليسـت مجردة من الحافز التاريخي، بل صنع مضطرب للتاريخ. فدخول النساء إلى المجال العام ـ «وهو عملية درامية مكثفة، استمرارية بين المرأة والثوري» ـ يقلق الرقابة المشدَّدة التي تفضلها جبهة التحرير الوطني.

كان لفكـرة الولادة الأصيلة مـن دون أي تعليمات مسـبقة رنين في مجمل عمل فانون. فهو يدّعي في «هذا هو صـوت الجزائر» أن عمليات البث الإذاعي تعيد «الأمـة إلى الحياة (....) من لا شـيء» (DC, 96)؛ وهو يعلن في الصفحات الأولى مـن كتاب معذبـو الأرض أن إزالـة الاسـتعمار تتحقق مـن دون مرحلة انتقاليـة؛ وهـو أخيرًا يصـوغ بلغة فلسـفية فـي كتاب جلد أسـود الوعـي الذاتي للأسـود بوصفه «تكثيفًا مطلقًا للبدء» مـن ذاتـه (BS, 135, 138). وهذا هو مفهوم فانـون للبناء الذاتي للـذات. لكن بـدلًا من مجـرد إرادة فردية فـي الحرية، فإن مفهـوم فانون للبناء الذاتي، في السـياق الجزائري، هو أن يأتـي إلى الوجود فرد اجتماعي جديد.

---

(٢٢) David Caute, *Frantz Fanon* (New York: Viking, 1970), p. 52.

تكتيكيًا، كان نزع الحجاب يعني إمكانية أن تتجول النساء بحرّية في منطقة المستعمِرين. «بنزّع الحجاب واستعادته مرة تلو المرة، جرى التلاعب به، فتحوّل تقنيةً للتمويه، وسيلةً للنضال» (*DC*, 61). وعملية نزع الحجاب وارتدائه جرّدته «مرة وإلى الأبد (...) من بُعْده التقليدي الحصري»، ومكّنته من أن يغدو «أداة» للتحرير (*DC*, 63). إن هذا التكرار هو الذي يميز موقف فانون من موقف من يركّزون على معارضة نزع الحجاب من جانب الفرنسيين بوصفها «علامة على المقاومة»، بدلًا مما يسميه فانون «الوجه الأصيل بالمطلق» لنشاط النساء (*DC*, 36). ويجد فانون في «حرب النساء» هذه «ديالكتيكًا جديدًا». وهو يشرح ذلك بقوله إن الجزائرية الشابة التي تنزع الحجاب تمر بتجربة انحلال فينومينولوجي. ويجري التعبير عن انهيار استقامة جسدها تعبيرًا مكانيًا. فهي إذ تقطع الشارع «ترتكب أخطاء في التقويم». وعلى المرأة الشابة أن تبتكر أبعادًا جديدة لجسدها في العالم، وتتغلّب على الإرباك، و«تعيد التعرف إلى جسدها (...) بشكل ثوري كامل» (*DC*, 59). وهكذا فإن هذا الديالكتيك الجديد للجسد لا يتحدى المرأة فحسب بل و«المجتمع التقليدي» أيضًا.

خلال «معركة الجزائر» في عام ١٩٥٦، أصبح القطاع الأوروبي، المجهول للجميع باستثناء عاملات التنظيف، الحيز لشخصية جديدة تظهر من خلف الحجاب. ونشاهد هنا عملية مزدوجة. كان على المرأة الجزائرية أن تتغلب على عدد من المحرَّمات، إذ هي تتحرك في القطاع الأوروبي من دون أن يتعرف إليها أحد، وتضع الحجاب الذي يجعلها غير منظورة، موجودة وغائبة في آنٍ واحد، وتصبح أوروبية المظهر، وبالتالي منزوعة الشخصية من وجهة نظر وطنية. فمن جهة، كان الآباء الوطنيون العالقون في سياسة مانوية ينظرون إليها على أنها خطرة وفاجرة وتتجاوز حدود النظام والأخلاق، وبالتالي الحيز الجندري للأمة. ومن جهة أخرى، كانت المرأة تجازف بالتعرض لتعذيب معين وللاغتصاب، وربما الموت، على أيدي القوات الاستعمارية، في حال اكتشاف المظليين أو الشرطة أمرها، وبتعبير آخر: نزع حجابها، كمهرِّبة أسلحة وذخيرة. وهذه هي مأساة الهوية الجديدة الذاتية البناء، وهي هوية لم تكن تملك نموذجًا تقتدي به. ويؤكد فانون أنها، وقد نزعت حجابها في سياق الحركة الثورية التي نذرت نفسها لأن تكون جزءًا منها، تجبر نفسها على (أن تعيد) التعرف إلى جسدها

ذاتـه، وأن تبدو هادئة من دون حجاب في الشـوارع الأوروبيـة، وأن تبتكر أبعادًا جديدة للتسـامي والتحكـم بالعضـلات (DC, 59). ولأن الحجاب يعطي شـعورًا بالحمايـة، كان من دونـه ثمة إحسـاس بعدم الاكتمـال. ولا يمكـن معالجة هذا التشـوّه العقلي/ الجسـدي إلا بولادة امرأة ثورية «من لا شـيء»، بل من التجربة المعاشة وحدها.

إن الحجـاب، إذ لم يعد شـيئًا خامـلًا بل حلقة فـي الماكينة الثوريـة، يُنزع ويُرتـدى مرة تلو المرة، فأصبح موضع تلاعب وخسـر بالتالـي طابعه المقدس. لكن ما هو على المحـك هنا ليس الحجاب بل المرأة بوصفها بطلة، التي كونها ذاتًا في الثورة جاءت «من لا شـيء»[٢٣]، أي إنها لم تصل إلى الحرية المنغرسـة بثبات فـي السـياق الاجتماعي والتاريخـي نتيجة ظـروف مادية بـل انطلاقًا من إرادتها ذاتها.

ليس من باب المصادفة، بالتالـي، أن كتاب السنة الخامسة يبدأ بنقاش حال المـرأة الجزائرية بوصفها ثورية، آخذًا بالاعتبار واقـع أنها كانت تقاتل اضطهادًا مزدوجًـا (اسـتعماريًا ومحليًا). وفي المعركة على السـيطرة الثقافية تبرز مسـألة العنف، أولًا من خلال المحاولات لنزع حجاب النسـاء الجزائريات ورد الفعل المناهـض للكولونياليـة على ذلـك، وثانيًا مـن خلال انخـراط النسـاء انخراطًا مباشرًا في «معركة الجزائر». ويرى فانون أن نشاط النساء يخلق تغيرات أساسية في العلاقات الاجتماعية للأسرة الجزائرية، وهي علاقات لا تستثنيها التمزقات البعيـدة المدى التي يحدثها التغيير الثوري. ويؤكد فانون بحماسـة أن التوقعات المسـتقرة في المجـالات كلها المتعلقة بمسـائل مثل الـزواج والوفـاة والغريزة الجنسـية (مثلًا، موقف الأب غيـر المريح إزاء الغريزة الجنسـية لإحـدى بناته) «تلقـت ضربـة عنيفـة وواجهـت تحديًـا مـن جانـب نضـال التحريـر الوطنـي» (DC, 107). واضطرب تقسـيم العمل في البيت و«أُدخلت أنواع من السـلوك غير متوقعة» وجديدة. وفي ما يخص النسـاء، أوجد «التضامن العضوي» مع النضال التحرري موقفًا جديدًا تمامًا إزاء الذات و«تجديدًا داخليًا».

---

(٢٣) إن الإفراط في التركيز على الحجاب نفسه يساعد في محو نقاش بشأن التغير في الذاتية. ويلاحظ فانون أن عمل النساء القبيليات خلال حرب التحرير «اكتسب أيضًا منحى أصيلًا بصورة مطلقة» (DC, 36).

كما أن التغيير جاء نتيجة «العنف الذي لم يُسمع عنه» الذي به «يقطع العدو اللحم الجزائري» (DC, 116). وكان أحد الأمثلة المروِّعة على هذا العنف النقلَ القسري لأكثر من مليون جزائري إلى «مراكز إعادة تجميع» (مخيمات توقيف موبوءة بالأمراض). عشرات الآلاف من العائلات، تقود النساء كثيرًا منها، نُقلت بالقوة من قراها إلى هذه المخيمات، الشأن الذي قوّض طريقة حياتها ومزّقها بصورة كاملة. ويكتب فانون: «في ظل هذه الظروف، لم تبق إيماءة من دون مساس». لم يعد يوجد إيقاع سابق من غير تغيير. وإذ تم اصطيادهم في شِباك الأسلاك الشائكة، لم يعد أفراد هذه العائلات التي أُعيد تجميعها يأكلون أو ينامون كما في السابق» (DC, 117). ليس العنف المضاد وحده هو الذي يخلق ثوارًا، بل التجربة الاجتماعية للعنف الاستعماري أيضًا. فهذه المخيمات التي نُصبت لإخماد الحركة الثورية، تحولت مدارسَ للثورة.

يتم التعبير عن الولادة الغامضة للمرأة الثائرة من خلال حدثين كانا يستهدفان «تدمير» المجتمع الجزائري. فبسبب المكانة المرموقة التي منحها الاستراتيجيون الاستعماريون للنساء، اشتمل الاستفتاء الذي أجراه ديغول على الدستور الجزائري الجديد في عام ١٩٥٨على منح النساء حق التصويت أول مرة. ونظّمت جبهة التحرير الوطني مقاطعة للاستفتاء. ومثلما كان ارتداء الحجاب يُعد تضامنًا مع الثورة، كان يمكن اعتبار ذلك في منزلة خطوة تكتيكية؛ لكنه عندما يترافق مع رد الجبهة على تطبيق قانون الأسرة الفرنسي باعتباره مسألة «قرآنية» لا سياسية، فإنه يؤكد الطبيعة الهشة لولادة استقلال النساء. وفي هذا السياق، كانت إعادة ارتداء الحجاب بوصفها تعبيرًا عن التضامن ضد الفرنسيين خطوة قمعية هي الأخرى. إذ كيف يمكن الحجاب فجأة أن يُعتبر تكتيكًا في حين أن فانون كان قد أكد وصفه سابقًا بأنه زي لا يمكن تعديله بأي حال، وقدمته جبهة التحرير من زاوية حياء النساء؟ يتجنب فانون هذه المشكلة في كتاب السنة الخامسة، فيركّز على أصالة أفعال النساء، ويحدد ١٣ أيار/ مايو ١٩٥٨ بوصفه التاريخ الذي قامت فيه الكولونيالية «بإجبار المجتمع الجزائري على العودة إلى أشكال نضالية عفّى عليها الزمن». لكن النساء بارتداء الحجاب تراجعن خطوة إلى الوراء، ويتحدث فانون عنه باعتباره «عودة إلى الخلف، نكوصًا» (DC, 63). لكنه لا يرى أن هذا النكوص يمثّل إشكالية لفكرته بشأن

التحول الجذري. بل هو يدّعي «أن الحجاب عـاد بعد ١٣ أيار/ مايو، لكنه عاد وقد جُـرِّد وإلى الأبد من بُعْـده التقليدي الحصـري» (DC, 63). وبأخذ النكوص بالاعتبـار، يبدو التحرر المتفائـل فارغًا. ففي حين أن فكـرة النكوص في الثورة سيجري تطويرها في كتاب معذبو الأرض، نرى هنا حدود كتاب السنة الخامسة في محوه لعدم الترتيب ـ التناقضات الداخليـة للثورة ـ بمحاججته أن الحجاب «جُـرّد وإلى الأبد من بُعْـده التقليدي الحصـري». وهكذا فإنه لم يطـوِّر التمعن النقدي في إشكالية إعادة الحجاب بوصفه نكوصًا، إلى جانب أطروحته الرئيسة القائلـة إن الأفـكار القديمة تـم تدميرها في الرؤيـة الطوباوية: الرجـل المناضل يكتشـف النسـاء المناضلات، ويخلقون معًا أبعادًا جديـدة للمجتمع الجزائري» (DC, 60, n14). وتمامًـا كما ماهى حرية الشـعب الجزائري بتحرير النسـاء، فلعله تابع ليماهي «نكوص» إعادة الحجاب بتناقض عميق في الثورة الجزائرية.

لـم يكن تفاؤل فانون بشـأن تغييرات ناتجة من الثورة في غير محله بقدر ما تصوِّر اتهامات النقاد. فدسـتور ما بعد الاسـتقلال ضمن المساواة بين الجنسين وحق النسـاء فـي التصويت. وانتُخِبت النسـاء أعضـاء في البرلمـان، واقترعن ـ محجبات وغير محجبات ـ في الجمعية الوطنية. لكن قوة النساء السياسية كانت تتلاشى[٢٤]. وسرعان ما جرى إسـكات وطمس ذاكرة النساء وأفعالهن ولغتهن. وبالترافق مع الفورة الجديدة من النشـاط والخفة المتعلقة بمسـاواة النساء، كان ثمـة ردّ فعـل ضـد «الكوسـموبوليتانية»، عبّـرت عنـه التهجمـات على النسـاء. فالرجـال والنسـاء الذين كانوا يمشـون فـي الشـارع يدًا بيـد كانوا يُؤمـرون بأن يتزوجـوا فـورًا؛ وكان يُنظر إلـى المرأة التي تمشـي وحيـدة على أنهـا «خليعة» وتتعرض للمساءلة. وبين الفورة المتعلقة بمساواة النساء وطهرانية أعضاء لجان الأمن الأهلية، كان تشـكيل الاتحـاد الوطني للنسـاء الجزائريـات. وقد تحدّث دستوره الأصلي عن المسـاواة والحقوق، لكن مع التأكيد في الوقت نفسه على دور المرأة بوصفها أمًا وزوجةً وضامنةً للقيم العربية ـ الإسلامية.

---

(٢٤) قامت النساء بدور قيادي وعلني في وقف القتال الفئوي في بداية الاستقلال، ولا تزال حرية النساء تشكّل تهديدًا بعد الاستقلال. انظر: Cherifa Bouatta, «Feminine Militancy: Moudjahidates during and after the Algerian War,» in: Valentin Moghadam, ed., *Gender and Identity: Women and Politics in Muslim Societies* (London: Zed Press, 1994), p. 25.

لعـل فانون كان يُقِرّ بهزيمة ما اعتبره في السـابق أمـرًا لا رجوع عنه عندما تحدّث عن المـرأة الثورية بوصفها ظاهـرة هي من الجِدة والفـرادة إلى حد أن ولادتها جـاءت قبـل الأوان، فوصلـت «مسـتوى المأسـاة» (DC, 51). وحاجج سيكي ـ أوتو أيضًا أن أفعال النساء التاريخية كانت في الواقع غير مسبوقة وغير مسـموح بهـا فـي التقاليـد الأبويـة ومتعارضـة مـع التوقعـات المعيارية بشـأن القدرات الأخلاقية للمرأة: «إن الكشـف عن قوة المرأة، إلغاء توحدها، هو من هـذه الزاوية حـدث هدّام لنظام الأشـياء فـي كل تفاصيلـه بقدر ما هـو برنامج التحرير الوطني، بـل يمكن في الواقع المحاججة أنه يفوقـه فجائية وعنفًا»[٢٥]. إن المكانة البـارزة التي يعطيها فانون لـ«خلق أشـكال جديـدة لكينونة المرأة» هي التي تبقي على عمله في صميم النسـوية المعاديـة للإمبريالية. وإن الإبداع الثقافي الذي ورد في كتاب السنة الخامسة واتخذ صيغة نظرية في فصل «بشأن الثقافـة الوطنية» من كتـاب معذبو الأرض هو الذي يوفر إطـارًا متعدد الملامح وغير هلامي لفهـم وظيفة الحجاب خلال حرب التحريـر الجزائرية، لا يتماثل مع الإسـقاطات الأوروبية على امرأة «العالـم الثالث» بوصفها ضحية مسـتكينة أو أداة صنمية.

إن مأساة الجزائر ما بعد الاستعمار، المتمثلة في عدم قدرتها على مأسسة التغيير الجذري، هدمت حقًا الأطروحة المتفائلة الواردة في السـنة الخامسـة. وما يتبقى هو السجال الضمني بشـأن العمل، مع الأجنحة المسيطرة في جبهة التحريـر الوطنـي التـي كانـت «سـلطة أبويـة بديلـة»[٢٦] تعمـل علـى انتكاس التغييرات التي يسجلها في الكتاب. ففي خضم الثورة، قام المجندون الشباب في جيـش التحريـر بقطيعة جذريـة مع القيـم السـابقة. لكن سـرعان ما جرى اختزال التثقيف السياسـي إلى تفـوّه بالشـعارات، عززته أُلفة انتقائيـة بين قادة جبهة التحريـر الوطني وعلمـاء الدين[٢٧]. ولا يتحدث كتاب السـنة الخامسـة

(٢٥) Ato Sekyi- Otu, *Fanon's Dialectic of Experience* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), p. 225.

(٢٦) Knauss, p. 78.

(٢٧) إن «العلماء»، وهي منظمة ثقافية أُسست في عشرينيات القرن الماضي، لم تتخذ موقفًا سياسيًا واضحًا ضد الاستعمار الاستيطاني، مع أنها أعربت عن الاعتقاد بوجود أمة متميزة. وكان اهتمامها ينصبّ على إنشاء مدارس تعليم القرآن ومكافحة المرابطين والصوفية. وانضمت رسميًا إلى =

مباشرة عن المشكلة التي أشار فانون إليها لاحقًا بوصفها الخطر الجسيم على الثـورة، ألا وهـي «غيـاب الأيديولوجيـا» (AR, 186). ولعل المأسـاة الجسـيمة بالقدر نفسـه كانت ضيق الوقـت: فقد تزامن انحطاط الثورة السـريع مع تفاقم سرطان الدم لدى فانون نفسه.

أيًا كان الأمر، فإن كتاب السنة الخامسة يلمّح حقًا إلى مجالات اهتمام تناولهـا مؤتمر الصومـام الذي عقدتـه جبهة التحريـر داخل البـلاد في عام ١٩٥٦. وأعلن ذلك البرنامج عن قصد أن الثورة لم تكن «حربًا دينية»، ولم يكن هدفها إقامة دولة إسلامية. بل كان الهدف بناء أمة ديمقراطية وعلمانية واشتراكية ومتعددة الثقافات. ومع أنه جرى الانقلاب على المؤتمر وتصفية أعضـاء قيادته الرئيسـة بحلـول عـام ١٩٥٨، ظلـت أهدافه تشـكّل منظورًا لكتاب السـنة الخامسـة الذي قام على أسـاس الفكرة الماركسـية القائلة إن الناس يتغيرون فيما هم يغيّرون العالم (DC, 30). ومع ذلك، ظلت المشـكلة قائمة: كيف تتم عملية مأسسـة هذا التغيير، وتحقيق هدف ثورة مستمرة، لا في هيئة اضطراب دائم، بل بوصفها أساسًـا لإسماع صوت الذين أسكتتهم الكولونيالية؟

= جبهة التحرير الوطني في عام ١٩٥٦. وكيّف المحافظون في الجبهة عقيدتهم الثقافية مع شعار العلماء القديم: «الإسلام ديننا، والعربية لغتنا، والجزائر موطن آبائنا». وهذه العقيدة بعيدة جدًا من الوضوح. ما نوع الإسلام الذي سيجري تطبيقه؟ هل سيُسمَح بأكثر من مدرسة واحدة؟ هل سيُعامل المسلمون العلمانيون بالتسامح؟ ماذا ستكون علاقة الإسلام بالسياسة والاقتصاد بين تشكيلة الدولة وحقوق الناس؟ ما الذي سيبرره الإسلام من علاقات اجتماعية وتراتبيات جنوسية وطبقية وإثنية؟ ما هي المجموعات التي سيسعى لاضطهادها؟

في ما عنى مسألة اللغة، مثلًا، ما هو شكل العربية الذي سيجري اختياره، التقليدية أم الحديثة؟ وحيث إن الاستعمار الفرنسي دمر معرفة القراءة والكتابة الجزائرية، ما هي اللغات الأخرى التي ستكون رسمية؟ ماذا عن اللغات البربرية؟ وماذا عن الفرنسية؟ وماذا عن «الجزائرية» الهجينة؟ أما بشأن موطن الآباء، هل ستكون الجزائر الحرة حرة لغير العرب وغير المسلمين، للجزائريين الفرنسيين والأوروبيين أو لليهود؟ ستكون الجزائر حرة للنساء؟

لم يكن من باب المصادفة أن هذه الأسئلة جرت معالجتها في مؤتمر الصومام، وأعاد فانون طرحها في كتاب السـنة الخامسة.

ثالثًا: اصطياد الديمقراطية التشاركية

«فتح تماهي [إذاعة] صوت الثورة مع الحقيقة الأساسية للشعب آفاقًا لا حدود لها».

Fanon, *L'Anv de la révolution française*

مع أن فانون يرسـم تطور الذاتات الجديدة في كتاب معذبو الأرض أيضًا، يظل تركيـزه النقدي منصبًا على تحليل القادة الوطنيين وعلى المثقفين والطبقة الوسطى. وفي السنة الخامسة توضح الأمثلة عن الثقافة المقاتلة كيف أن منظمةً «داخـل الشـعب» لا تـرادف وجبهـة التحريـر الوطنـي. وتمامًـا كمـا أن مقالة «الجزائر مـن غير حجاب» تضيء على تطور المناضليـن التاريخيين والتمزقات الجنوسـية خارج التنظيم الرسـمي للوطنية، فإن مقالة «هذا هو صوت الجزائر» (في كتاب دراسات) توضح الشكل الذي قد يتخذه ديالكتيك العفوية والتنظيم. كما أن كتابة فانون عن الإذاعة تعطي مؤشرًا عن التغيرات الجذرية التي وقعت، وإلى أي مـدى جرى تجاوز التفكير المانوي. فللإذاعة دور مباشـر في تشـكيل واقع الأمة الجديد وتطوير وعي اجتماعي جديد.

خلال حـرب الاسـتقلال، قامـت الإذاعة بـدور حيـوي، خصوصًـا بوصفها وسيلة للتوسط بين جيش التحرير والشعب: كانت الإذاعة تصل إلى الجميع. ومن خلال الاستماع إلى البرامج الإذاعية، كان يمكن أن يتماهى مع حركة التحرير من هم غير منخرطين مباشـرة في النضال المسلح، وأن يشـعروا أنهم جزء من أمة في طور النشـوء. بيد أن الإذاعة كانت سـلعة غربية غريبة وقاومها الشـعب الجزائري بضراوة. وكان المطلوب تغيرًا جذريًا في المواقف كي تصبح أداة مهمة في الكفاح الثوري؛ وهي تعطي مثلًا رائعًا عن ديالكتيك الثورة والانتقال من المانوية.

كانت الإذاعة سابقًا، وهي سلعة كولونيالية مستوردة، تعمل حلقة اتصال بـ«الحضـارة» و«الثقافـة» فـي خدمـة المسـتوطنين وتسـاعدهم فـي تحقيـق إحسـاس بكونهـم جماعـة؛ ويرى فانـون أنهـا كانت ابتـكارًا عـزز يقينهم في «الاستمرار التاريخي للغزو». كانت الإذاعة حتى عام ١٩٤٥ تمثّل الفرنسيين في الجزائر ـ أبناء فرنسـا؛ موسـيقى باريس؛ وتذكرةً بواقع القوة الكولونيالية.

وهي، بوصفها أداة تقنية في أيدي المجتمع المسيطر، كانت تحمي الأوروبيين من «التعريب».

كانت الإذاعة بوصفها «أداة في أيدي المستعمِرين (...) رمزًا للحضور الفرنسي...» (*DC*, 72-73)، وبوصفها «ناقلة للغة [الفرنسية]، وُجدت الإذاعة في المجتمع الكولونيالي» طبقًا لتشريع محدد جيدًا:

«قبل عام ١٩٥٤ (...) لم تكن تقنية الهاتف اللاسلكي الخاصة بالاتصال الفكري البعيد المسافة شيئًا محايدًا (...) وكان تشغيل المذياع يعني منح ملاذ لكلمات المحتل؛ كان يعني إتاحة المجال للغة المحتل لتتسرب إلى قلب المنزل (...) وكانت حيازة المذياع تعني قبول الحصار الذي يفرضه المحتل من الداخل» (*DC*, 92).

يشير فانون إلى أن مقاومة المواطن الأصلي للإذاعة كانت، من وجهة نظر المستعمِر رد فعل انعكاسياً رجعياً يقوم على أساس التقاليد والتراتبات الدينية والأبوية التي رأت في مثل هذه التقانة تهديدًا لاستقرارها، و«لأنواع التضامن التقليدية». ويرى فانون، منتقصًا من قيمة هذا التفسير، أن المقاومة الأولية لا يمكن فهمها إلا من وجهة نظر الحركة المعادية للكولونيالية.

كان رفض الإذاعة يعبِّر عن مقاومة في صفوف المستعمَرين لامتداد «القوى الحسية» لدى المستعمِرين. وعلاوة على ذلك، لم يكن ثمة سبب للمستعمَرين للاستماع إلى البث الإذاعي الفرنسي لأن المجتمع الجزائري، في ظل الكولونيالية «لم يشارك قط في عالم الرموز» (*DC*, 73). وواقع أن إذاعة الجزائر كانت «فرنسيين يتحدثون إلى فرنسيين» بشأن أمور فرنسية يفسر بما فيه الكفاية لامبالاة المواطنين الأصليين أو عداءهم. وتتناول الكيفية التي بها يفسر فانون التغير الذي حصل في نظريته عن التحول الجذري الجاري في صفوف مَن هم غير منخرطين مباشرة في القتال. هل يمكن تفسير التحول بمجرد منفعة التقارير الإذاعية بشأن المجريات اليومية للنضال التحرري؟

لأن جمهرة الناس لم تكن تقرأ الصحف، فإنهم كانوا «غير منخرطين يوميًا في النضال» (*DC*, 82)؛ وبالتالي، كان ثمة ميْل خلال الفترة الأولى من الحرب المناهضة للكولونيالية إلى المبالغة في تقدير نجاحات الحركة.

وقدّمت الإذاعة موضوعية جديدة و«في أقل من عشرين يومًا تم شراء مخزون أجهزة الراديو بكامله» (DC, 82-83). وجلب الراديو إلى الوجود البطلَ الذي يعيش مع الثورة بطريقة تثير المشاعر. «منذ عام ١٩٥٦ أصبح شراء مذياع في الجزائر لا يعني حيازة تقنية حديثة للحصول على الأنباء، بل حيازة الوصول إلى الوسيلة الوحيدة للدخول في اتصال بالثورة، وللعيش معها» (DC, 83). إن التقانة التي كانت تُعتبر سابقًا غريبة تمامًا جرى الآن اغتنامها من «ترسانة المحتل»، وقامت بوظيفة «الوسيلة الرئيسة في مقاومة» الضغط النفسي والعسكري الذي يمارسه المستعمِرون. وبوصفها وسيلة للاتصال بالثورة، قام الراديو بدور المنظِّم الذي يوحد الأمة. إذ قام بتجميع «الفئات والشرائح» كافة، ودمج الأفعال المبعثرة للثورة «في أسطورة هائلة». وساعد الراديو في تنظيم المقاومة بتحويلها إلى فكرة وطنية وسياسية حيث «اتخذ المجتمع الجزائري قرارًا ذاتيًا بتبني التقنية الجديدة، يُعدّ نفسه لأنظمة الإشارة الجديدة التي أوجدتها الثورة» (DC, 84). وأصبح الراديو قوة للتحريض: «أصبحت إقامة اتصال بصوت الثورة الرسمي مهمة للشعب بمثل أهمية الحصول على أسلحة أو ذخيرة لجيش التحرير» (DC, 85n). واحتل الاستماع إلى «صوت الجزائر» مكانة تضاهي مساعدة المناضلين المسلحين، بتقديمه طريقة للمشاركة غير المباشرة في القتال المسلح، ولـ «معايشة» التحرير. وعندما أخذ الفرنسيون يشوّشون على الإذاعة، ردت بالبث من محطة ثانية. وبدأ نوع جديد من الصراع، معركة موجات الأثير: «كان على المستمِع المنخرط في معركة الموجات أن يفهم تكتيكات العدو، والتف على استراتيجيا العدو بطريقة جسدية تقريبًا» (DC, 85). فبدلًا من أن يستكين المستمعون، جرّتهم الإذاعة إلى معركة جماعية: إن تقليب القرص، بحثًا عن الإذاعة، قرّب المستمعين من القتال الحقيقي الذي تخوضه الثورة ومن الإحساس بأنهم جزء منها.

أصبحت الإذاعة، وهي تقوم بدور المنظِّم، وسيلة مهمة للتعبير عن مجتمع ديمقراطي جديد. ويصف فانون غرفة مكتظة بالناس، فيما شخص يلتصق بالراديو وهو يغيّر القرص بحثًا عن أنباء؛ الجميع يستمعون إلى المثبّت، وهم يحاولون أن يفهموا ما يقال. وفي نهاية البث، يسأل الحضورُ عن معركة معينة ورد ذكرها في الصحافة الفرنسية ولم يسمع «المترجم» الإذاعة تأتي على ذكرها:

«لكن يتقرر باتفاق الرأي، بعد تبادل الآراء، أن صوت الجزائر قد تكلم في الواقع عن هذه الحوادث (...) ثم تبدأ مهمة حقيقية لإعادة التركيب. يشارك الجميع، ويُعاد خوض معارك الأمس وأمس الأول ممزوجًا بالآمال العراض والإيمان الذي لا يتزعزع لدى المجموعة. ويعوِّض المستمع عن الطبيعة المتقطعة للأخبار من خلال خلْقٍ ذاتي للمعلومات» (*DC*, 86).

لدينا هنا مثال على كيف يصبح التابع بطلًا، لا يدخل التاريخ فحسب، بل يغدو كاتبه. يمكن لكل واحد أن يشارك في إعادة بناء الأمة وابتكارها فيخلق جماعة اجتماعية، حيث تصبح الحقيقة ذاتية وتكتسب الذاتية بُعدًا من الموضوعية.

سيصر الذين استمعوا إلى المثبّت طيلة اليوم، عبر تشويش الفرنسيين، بعد شيء من الجدال، على أنهم سمعوا «صوت الجزائر» يتحدث عن اشتباكات معينة. واتخذت فكرة الحقيقة الآن طابعًا مختلفًا، إذ جرى إبداعها في سياق اجتماعي وديمقراطي ثوري: في هذا الإطار الجماعي، تصبح الحقيقة ذاتية وتكتسب الذاتية بعدًا حقيقيًا. ورأى فانون فيها «ممارسة للحرية» تجري في «بنية الشعب»، لا مجرد حقيقة تأتي رد فعل على الكولونيالية. وهذه ليست أصوات الإذاعة، بل هي تفسير الشعب الجماعي الذي يمثّل نقطة تحوّل ولحظة إبداعية. وينطوي ابتكار المستمعين على حوار مثمر، يعطي معنى لكل من شذرات المعلومات والوعي الوطني الوليد؛ هذا الحوار اشتباك يرسم مسبقًا الشكل الديمقراطي الممكن للمجتمع الجديد.

إن المعاني المتصلة بالمثبّت هي تأويلات، لعلها قريبة من تأويل أجزاء الأحلام. وتمامًا كما أن الحلم عند فرويد هو نافذة تطل على العقل الباطن، وهو ما يستدعي النشاط الإبداعي لتفسير الحلم، فإن التفسير الجماعي للمثبّت عند فانون هو إضاءة على عالم آخر، شكل للجزائر «لم يعد في جنة المستقبل». هذه التفسيرات منتجات لحوار اجتماعي، يعطي معنى لكل من شذرات المعلومات والوعي الاجتماعي والوطني الوليد، ما يمثّل تحديًا لـ«الترتيبات الاجتماعية العتيقة». وبحسب تعبير فانون، فإن «المقاوَمات التقليدية انهارت ويمكن أن يرى المرء في «الدوار» مجموعات الأسر حيث

الآباء والأمهات والبنات، كتفًا إلى كتف، يتفحصون قرص الراديو في انتظار «صوت الجزائر» (DC, 83).

من خلال المثبّت، كان فعل الاستماع إلى الراديو يشير في حد ذاته إلى علاقات جديدة لا داخل الأسرة فحسب، بل أيضًا بين جبهة التحرير الوطني، مُمثَّلة بـ«الصوت المتقلب المتقطع» الذي تبثه الإذاعة وبين الشعب. وتغيرت سلطة المناضل، تمامًا كما تغيرت سلطة المذيع: بدلًا من إخبار المستمع بما يجري وما كان يعني، أصبح على المناضل الآن أن يستمع إلى الشعب (التابع الذي غدا مسموعًا) وأن يقبل، «باتفاق الرأي [و]... بعد تبادل الآراء، بإعادة تركيب الحوادث» (DC, 86). إن مجموعة النقاش المحلية واللامركزية هذه مثّلت سياقًا جديدًا، مباشرًا وتنظيميًا ديمقراطيًا، لم يكن يخمد الطاقات الخلاقة بل كان يشجعها. إن «تخيّل» معارك ملموسة، إلى جانب «إدراك حسي داخلي» للأمة التي الآن «تجسدت بطريقة لا يمكن دحضها»، عززا تطور أبطال تاريخيين وأفراد اجتماعيين تولوا بأنفسهم إيجاد الأمة، مدركين أن المستقبل معهم، لا مع «سلطة» ما، تخبرهم بماذا يفكرون. وكانت هذه هي «الكذبة الحقيقية» للأمة، أي، ليست هي الأمة بوصفها معطى مسبقًا ولا هي صدى «الكذبة النبيلة» لنخبة أفلاطون، ولا هي المذهب المنظوري الخاص بنيتشه، بل هي حقيقة الأمة التي تم بناؤها على أساس الخيال الخلاق للشعب. وكانت «الكذبة»، في هذه الحالة، من خلق مجموعة اجتماعية لشيء من لا شيء، أي من المثبّت. وأصبحت حقيقة المثبّت بناء الوعي الوطني.

إن التحول من سماع أصوات هستيري إلى الذات الثورية التي تسمع «صوت الجزائر» كان يمثّل جزءًا من تفكك الكولونيالية الحقيقي، لا المصاب بالهلوسة. ويعلن فانون على نحو يقترب من المبالغة في الانتصار أنه، في ظل هذه الظروف، «المطالبة بسماع صوت الجزائر المقاتلة كان، بمعنى ما، يشوّه الحقيقة». لكنه كان يعني الاختيار بين كذبتين، «كذبة العدو الفطرية وكذبة الشعب نفسها التي اكتسبت فجأة بُعدًا حقيقيًا» (DC, 87). ويعبِّر مثل هذا الاختيار عن تجاوز المانوية بمقدار ما يبرهن لنفسه على أن بإمكانه أن يدرك غاياته هو ضد الكولونيالية وأن يتلاعب بها؛ لكنه يظل وعيًا مُغترِبًا. وعلاوة على ذلك، فإن عملية تفسير المثبّت وإعادة تركيب الشذرات أكدت أهمية

«الوجـود العامـل نفسـه» الخـاص بالمجموعـة. فالنـاس يتولـون خلـق الأمة بأيديهم، وهـم يدركون أن المسـتقبل معهم، لا مع «سـلطة» مـا تخبرهم بماذا يفكرون. كما أن التشـويش الفرنسي على الإذاعة كان يعبئ طاقات الشعب عن غير قصد بتطلّبه خيالًا أكثر نشاطًا؛ كان يحرض على تقدّم ديالكتيكي ساعد في تحرير الشـعب من «**صـوت الجزائر**» بوصفـه «موجِّهًا»، وحـوّل دوره إلى دور التوسط في العملية الديمقراطية.

يُضاف إلى ذلك أن البحث عن «**صوت الجزائر**» عبر موجات الأثير عرّف المسـتعمَرين إلى أصـوات أخـرى و«إمكانـات أخرى». فبـدلًا مـن المونولوغ المانـوي الذي تبثـه الإذاعـة الاسـتعمارية، كان امتـلاك جهاز راديـو يمكّن من الوصول إلى مروحـة كاملة من الآراء (وليس آراء «**صـوت الجزائر**» فقط) تُبث بلغـات مختلفـة، وتعبِّـر عـن ثـراء متعـدد الثقافـات يظهـره المطلـق المناهض للكولونيالية. جـرى «تفكيك» العالم الكولونيالي (بحسـب تعبيـر فانون) وحلّ محله «**صوت الجزائر**» الذي سـاعد في خلق «تغيير أساسـي في الشعب»، وهو «تغيير جلـب الحياة إلـى الأمة من لا شـيء، ومنـح كل مواطن مكانـة جديدة» (*DC*, 96). وبالتالـي فـإن الـذي يخلق الوعـي الوطني هـو التنظيـم الذاتي الذي يكشفه الحوار الاجتماعي، وليس الراديو ولا المثبّت.

لـم يكن «التحول الثوري» للوعي يتحرك «جيئةً وذهابًا»، ولا كان «تناقضًا»، بل بالأحرى، كمـا يرى فانـون، كان «ديالكتيكَ تقدُّم» قد أنتج «تغيـرًا جذريًا في التكافـؤ»، و«تحولًا إلى الضـد» (*DC*, 89n). وعلاوة على ذلـك، مر الموقف إزاء اللغة الفرنسية في مثل هذا التغير الأساسي بحيث أصبح هو أيضًا «أداة للتحرير».

في حين أنه يمكن المرء أن يتحدى «التحول» في ما يتعلق بالراديو بوصفه أكثر قليلًا مـن تكييف عملي لتقانة هـي بالأحرى «محايـدة»، فإنه من الأصعب تجاهـل تجربة التغير في اللغة كونها تتعلق ببنية أساسـية للوعي والتجربة. وكما رأينـا فـي كتـاب جلـد أسـود، رأى فانـون فـي اللغـة شـيئًا مكمـلًا لديالكتيك الاعتـراف. فاللغة والاعتـراف يفترض وجودُ أحدهما وجـودَ الآخر. لكن اللغة في الوضـع الكولونيالي ترتبـط ارتباطًا وثيقًا بعـدم الاعتراف. ويتـم التعبير عن «الحضارة» على أنها لغة الأوامر ووسيلة التقدم داخل العالم «الأبيض».

من المفارقـات أن «**صـوت الجزائر**» كان يمثّـل تحررًا من الفرنسـيين من

خلال اللغة الفرنسية، فكانت البرامج الإذاعية بالفرنسية «تحرِّر لغة العدو من معانيها التاريخية» (DC, 89). لقد جرى تحويل لغة الأمر والتهديد والإهانة إلى «نقيضتها»، وبالتالي «فقدت طابعها البغيض، وكشفت عن نفسها على أنها قادرة أيضًا، لما فيه من فائدة الأمة، على بث رسائل الحقيقة التي كانت الأمة في انتظارها». قبل عام ١٩٥٤، كانت اللغة الفرنسية علامة على نفوذ المحتل، مع «تضمينات أنطولوجية داخل المجتمع الجزائري» (DC, 91). كانت الفرنسية لغة الاضطهاد، والعربية لغة الخيار في الحركة الوطنية. لكن الثورة «جرّدت اللغة العربية من طابعها المقدس»، في حين أنها نزعت المعاني الضمنية السلبية المرتبطة باللغة الفرنسية اليومية.

تمامًا كما يرفض فانون تفسير عالِم الاجتماع للمقاومة الأولية التي يبديها المواطن الأصلي للراديو، فإنه يرفض أيضًا سياسة ثقافية تقوم على أساس اللغة بصورة ضيقة. فخلافًا لمقاومة المواطن الأصلي الصامتة لـ«أوامر السيد» المنقولة باللغة الفرنسية (BS, 19)، تصبح الفرنسية، وهي الآن لغة إذاعة «صوت الجزائر»، لغةَ النقاش. كما ظهرت الشمولية الجديدة للإذاعة ومقدرتها على توحيد «شذرات» الأمة في بثها المتعدد اللغات (البث بالعربية والقبائلية والفرنسية)، وشهدت على «الواقع المتعدد الأعراق للشعب الجزائري» (DC, 157). ويرى فانون أن الفرنسية غدت واحدة من بين لغات كثيرة جرى تحريرها من معانيها التاريخية: إن الرسالة نفسها مبثوثة بلغات ثلاث وحّدت التجربة ومنحتها بُعدًا شاملًا» (DC, 89). ويصبح الراديو وسيلة جوفاء أكثر مما كان الحجاب. إن ما يخلق «تغيرًا جذريًا في التكافؤ» ليس الراديو، ولا حتى البث، بل هو رد الذات الخلاقة على التشويش الفرنسي على البث ـ وهو الرد الذي يظهر تنظيمه في الحوار المتعلق بتفسير المثبِّت. فالاستماع إلى الراديو عكس رغبة الشعب وساعده في الانخراط في الحوار: «أحس كل جزائري بأنه مدعو، وأراد أن يصبح عنصرًا يُرجِع صدى الشبكة الهائلة من المعاني المتولدة من معركة التحرير» (DC, 94). وكان اشتراك «كل واحد» يعني البث بلغات مختلفة، وكان الراديو، وهو يذيع التقارير بشأن النضالات المتفرقة عبر البلاد، ينظّمها في ما يشبه التطريز، ولم يعد في رد فعل على الكولونيالية: لم تعد القبائلُ الناسَ «المتخلفين» ساكني الجبال بل أبطال مقاومة ضد قوات العدو، ولم يعد الجزائريون الفرنسيون جميعهم مدانين بوصفهم استعماريين، ولم يعد

العرب الجزائريون جميعهم أصدقاء[٢٨]. وساعد البث الإذاعي، على مستوى أساسي، في إنهاء «التهديم» المادي والدماغي الذي ميز الحكم الاستعماري. وبحسب تعبير فانون، فإن «شذرات وكِسْرات الأفعال التي يلتقطها مراسل صحيفة ما (...) فقدت طابعها الفوضوي وأصبحت منظَّمة».

لا شك في أن الشذرات والكِسْرات، بوصفها نوعًا من اللايقين والتضارب المتأصل في العفوية، تستسيغها قراءة فانون التي قد ترى في هذه العفوية لحظة تحررية ما دامت غير مُتراكبة. لكنني أعتقد أن كتابة فانون عن الراديو في سياق حركة جماهيرية معادية للاستعمار تقدِّم، بطريقة ضمنية، نوعًا آخر من التنظيم لا يستعمل بالضرورة بنى النظام.

ساعد وجود إذاعة «صوت الجزائر» في تحرير الجماهير من النظرة المانوية وتحدى «تصلّب» قيادة جبهة التحرير الوطني (انظر: DC, 66). فهي بترجيعها صدى يتجاوز برنامج الجبهة قدّمت سياقًا تنظيميًا أغنى بكثير، فيه رسمُ تصورٍ مسبقٍ لمجتمع ديمقراطي جديد. وبذلك، لا تتطابق الإذاعة مع المواقف المتعلقة بالطب. ففي حين أن الطب، أو المواقف إزاءه، مؤشر سوسيولوجي إلى التحول الجذري في الوعي الجزائري ـ التحول من وعي وطني إلى آخر اجتماعي ـ كان للراديو دور مباشر في تشكيل واقع الأمة الجديد. فمع الراديو، جرى تجاوز التقسيم إلى «غربي» و«تقليدي» ووفر البث الإذاعي الأساس لإعادة تنشيط ذلك النوع من الديمقراطية الموجود في اجتماعات القرى حيث تُتخَذ القرارات بـ«اتفاق الرأي»، وتعبيرات بنيوية، ساهم الاستماع إلى الراديو في «تحويل» وعي الشعب. أولًا، ببرامجه المتعددة اللغات قوض بنية اللغة الاستعمارية المتشعِّبة، وبالتالي واقع الجزائر الذي جعله الاستعمار «قَبَليًا». ثانيًا، أوجد منبرًا للتابعين كي يتكلموا ودعم رغبتهم في المشاركة في حوار. ثالثًا، إن ما ساعد في إيجاد شكل مؤسسي، ما كشف المعرفة الخانعة التي تحدّت ادعاءات النخبة الوطنية في احتكار الحقيقة هو المثبِّت «الذي لا فائدة فيه»، وليس عمل الراديو. إن ما يصبح مهمًا ليس التقرير الإخباري الذي يذيعه

(٢٨) يصف فانون، في حاشية، أن في منطقة القبائل «مجموعات من الفلاحين تضم العشرات وأحيانًا المئات ممن يحتشدون حول الراديو وهم يستمعون إليه بصورة دينية»؛ مع أن «قلة منهم تفهم اللغة العربية الفصحى»، ذلك بأن تعبيرات قليلة تكفي «لإبقاء جذوة الإيمان بالنصر متقدة» (DC, 87 n6).

الراديو بل تفسير الشعب للمثبّت. إن ما شكّل تحديًا لكل من الحكم الاستعماري والحكم ما بعد الاستعماري وقبل المجازي هو هذه الدلالة العائمة، الحيز ما بين حقيقة الحدث نفسه، والشذرات المسموعة على الراديو، وطريقة تركيبِ تفسيرٍ (بوصفه نضالًا وحوارًا بين المستمعين والمناضل الحزبي). وهذه العملية للاتفاق على تفسير ما، بمنحها صوتًا لحدث ملموس، تدمجه في إطار تخيلي. ولأننا نتعاطى مع المهمة الخلاقة المتمثلة في ملء فراغ أوجده المثبت، وليس مجرد سرد للحوادث، يصبح واضحًا أن عملية التركيب من لا شيء على ما يبدو (أي: المثبت) تعكس فكرة فانون عن التحول الجذري الموجود في فصل «الجزائر من دون حجاب». وهي تعرّف بفكرة الإنسانية كما سمّاها ذات مرة، مقتبسًا إيمي سيزار، «خلق أرواح»، ما يفتح العقول ويولّد ذكاء جديدًا. وهكذا يمكن للتحول الجذري أن يكون في مقدمة كتاب **معذبو الأرض** لاهتمامه بأن يدرك الناس أن تركيب الواقع يعتمد عليهم وليس على أي قوة خلاقة (*WE*, 197). هكذا ساعدت معركة موجات الأثير في تحرير الناس من الآراء القديمة وترجيع صدى يتجاوز برنامج جبهة التحرير الوطني، ما قدّم سياقًا تنظيميًا أكثر غنى يتم فيه التصور المسبق لمجتمع ديمقراطي جديد.

أخيرًا، ليس الراديو نفسه هو ما أصبح مهمًا بل الأشكال التي يساعد من خلالها في تحرير الشعب. ويمكن المرء أن يواصل هذه الفكرة في طريق ما بعد الحداثة، فيربط كل معنى بالمثبّت. لكن ذلك يضيّع السياق الاجتماعي وهو في الواقع قريب من مفهوم فانون لـ«الهستيري» الذي يتصرف بحسب الأصوات التي يسمعها، ويفجّر مركز الشرطة المحلي ويعلن الانتصار[٢٩] (*DC*, 79). وفي المقابل، يمثّل الناس الذين يزعمون أنهم سمعوا «صوت الجزائر» عقلًا ثوريًا. وهذا الفعل الواعي غير قابل للاختزال إلى حكم تشريعي يقيمه الجناح المسيطر في جبهة التحرير الوطني، لكنه يمثّل شيئًا مختلفًا، عملية حكمٍ يؤسسها اتفاق الرأي من الأسفل. وبقيت المشكلة، كيفية مأسسة هذه التغيرات.

---

(٢٩) إن القول بأن الفارق بين هستيريا المجموعة المسيطرة وهستيريا المستعمَرين يتمثل في «أن المستعمِر كان دائمًا يترجم حالاته الذاتية إلى أفعال، يضيف إلى جرائم قتل حقيقية ومتعددة» (*DC*, 79). ويقترح من ثم دراسة «تعالج هذه المشكلات المختلفة، الناتجة من النضال من أجل التحرير (...) القائمة مباشرة على أساس العلاج النفسي». ولسوء الحظ، لم يكتب فانون قط مثل هذه الدراسة، باستثناء دراسات الحالات الواردة في الفصل الختامي من كتاب **معذبو الأرض**.

الفصل السابع

اجتياز الخط الفاصل: العفوية والتنظيم

لأن فانـون يجعـل من تجربـة الحركة فـي التغييـر الجذري أرضيـة للرؤية الاجتماعية، لا حاجة إلى حزب طليعي لتطوير صورة لمجتمع المستقبل. وبدلًا من ذلك، يجب على التنظيـم القانوني أن ينوِّر التجـارب الاجتماعية من خلال استخلاص معناها عبر الحوار. وتتركّب رؤية مجتمع المستقبل في إطار العلاقة الاجتماعية بين المثقف المناضل والحركة الجماهيرية، وهي أساسية في مفهوم فانون لـ«التحول الجذري»، إذ تمثّل له تاريخًا في قيد التكوين (*WE*, 147).

مع ذلك، فإن العلاقة بين المناضل والشـعب هي عملية متناقضة ومتواصلة. إن ديالكتيـك التحرير لا يتشـكل بضربـة قاضية واحـدة، ويُفتـرَض بالمناضل أن يكون في منزلة «عنصر التناقض»، إذ يرفع التناقض باستمرار إلى مستوى المعرفة والفعل[1]. لكن ما يحصل هو أن المثقف الوطنـي غالبًا ما يبقى بعيدًا من النضال «الحقيقي» الذي يخوضه الشـعب ويظل منغمسًـا في إسـباغ الموضوعية المانوية على الكولونيالية (حقًا، إن المثقف نتاج كولونيالي إلى حد بعيد).

أولًا: ديالكتيك الذات/ الموضوع

> إنه لخطأ فادح التظاهر والاعتقاد بأن إزالة الاسـتعمار هذه هي ثمرة ديالكتيك موضوعي سرعان ما اتخذ إلى هذا الحد أو ذاك مظهر آلية حتمية بصورة مطلقة.
>
> (Fanon, «Unity and Effective Solidarity are Conditions for African Liberation,» in: *AR*).

إن إزالة الاسـتعمار عملية تاريخية، وليسـت حتمية تاريخية. ومن الدوامة المكانية السـرمدية الخاصة بالمانوية الكولونياليـة، بخطوط قوتها التي تبقي كل

(١) انظر: Antonio Gramsci, *Prison Notebooks* (London: Lawrence and Wishart, 1971), p. 405.

شـيء في مكانه، «يصبح الشيء رجلًا خلال العملية نفسـها التي بها يحرر ذاته» (WE, 36-37)؛ وبعيـدًا من مجـرد إحلال كائن محل الآخر، تشـير عملية الإحلال نفسـها إلى الانتقال من المنطق المانوي إلى المنطق الديالكتيكي. وتشتمل هذه العملية على اتجاه مقصود نحو تحرير ناجز بالكامل.

وحيث إنها عملية تاريخية، فإن الانتقال من مجتمع كولونيالي إلى مجتمع مـا بعد كولونيالـي هو أيضًا خطـوة تبتعد من سـيطرة المكاني. ففي حين رسـم مسـح فانون للمكانية الكولونيالية في فصل «بشـأن العنف» بقـوة الطابع المُقيِّد والقمعـي لأحيـاء المواطنين الأصليين، فـإن أصالة فانون تكمن أيضًا في رسـم مجتمع متحرر من الاسـتعمار حيث يصبح الوقت هو المكان للتطور الإنساني. وتكمـن فـي تفحّـص فانـون لعمليـة التقسـيم الاسـتعماري، إعـادةُ التنظيـم الاستعمارية التي تميز مجتمعًا جديدًا:

«إذا تفحّصنا بإمعانٍ نظام التقسيم، سـنكون قادرين على الأقل على كشف خطوط القوة التي يتضمنها. وهذه المقاربة للعالـم الكولونيالي وتنظيمه وترتيبه الجغرافـي سـتتيح لنا تمييز الخطـوط التي سـتجري وفقها إعـادة تنظيم مجتمع تحرر من الاستعمار» (WE, 38).

تنطوي إزالة الاستعمار على أكثر من استئصال خطوط القوة ـ مركز الشرطة، المعسـكرات، ونقاط التفتيش الحدودية ـ التي تفصل بين المناطق. بل ثمة حاجة إلى وجود إعادة تقويم مسـتمرة للترتيب الجغرافي، بما فيه الخطوط الفاصلة بين الحواضر والأرياف، وديالكتيك يتكشف باسـتمرار، وبحسب تعبير ماركس، نقد متواصل لـ«تحويل الثورة الوطنية إلى ثورة اجتماعية» (DC, 169). إن إشارة فانون إلى «الشـكل والمحتوى» الخاصيْن بالثورة وإصـراره على أن خلق ذوات جديدة ليس نتاجًا لـ«قوى خارقة للطبيعة» بل هو يولد في خضم العملية الثورية، يذكّران بكتـاب ماركس الثامن عشـر مـن بروميـر (*Eighteenth Brumaire*) الـذي اقتبس منه فانـون في كتاب جلد أسـود. إذ كتب ماركس أن الثورة «لا يمكن أن تبدأ بنفسـها قبـل أن تجرّد نفسـها من الخرافـات كلهـا المتعلقة بالماضـي»؛ وعليهـا أن تجد «محتواها الخاص» بدلًا من أن «تُخدِّر [نفسها] ضد محتواها الخاص». إن مقولة إن المحتـوى «يتجـاوز الشـكل» هي التـي أعـاد فانون اكتشـافها فـي التحولات الجذرية التي ولّدتها الثورة الجزائرية.

إن إيجاد محتوى ملائم لتجاوز الدوامة الاستعمارية يتطلب التأكيد على «موقف ذاتي في تناقض منظم مع الواقع». ومثل هذا الديالكتيك يظهر في إعادة السرد المعمقة التي يجريها فانون بشأن التجربة المعاشة في النشاط السياسي المعادي للكولونيالية. فتحت ضغط تحليله، يكشف النشاط الذي يصفه عن تجربة «تفجُّر الحقائق الكولونيالية القديمة وتكشف عن أوجه غير متوقعة تُنتج معاني جديدةً وتحدد التناقضات التي تموِّهها هذه الوقائع» (*WE*, 147). ويؤكد أن النشاط العفوي يصل إلى فهم ذاتي لا تقيِّده المانوية. وتقدِّم «الثورة البرهان على أساسها العقلاني» في تجليها بوصفها مطلقًا ذاتيَّ المرجعية وفي تركيب ذاتات جديدة لا سابق لها (*WE*, 146).

إن دعوة فانون إلى «تغيير العالم» هي أكثر من مجرد عنصر إثارة إنشائية يختتم بها تحليله المانوية العنصرية الخاصة بالوضع الاستعماري. وغالبًا ما يؤسف لمزاعمه بشأن «الثورة» التي تخلق «شخصًا جديدًا» باعتبارها مزاعم ساذجة، بل وإضافة طوباوية على نحو خطر إلى شرحه للعلاقات الكولونيالية. بيْد أن هذه التحذيرات تخون الفهم العادي. ذلك أن تحليل فانون المضني للثورة لا يرى في «الشخص الجديد» خلقًا عجائبيًا يولد مباشرة عبر النشاط العنيف، بل نتاجٌ لفعل دؤوب ونقد مبدئي. ومثل هذا النقد ليس استنتاجيًا. وليست الأهداف مجرد انعكاسات نشاط عفوي ولم تكن موجودةً من قبل. إن هذا التصور المسبق، من دون الاكتفاء بامتداح نقاط قوته ولا انتقاد نقاط ضعفه، هو ثمرة عمل شاق في التأني مع إشكالية العنف والعفوية في إطار مناهض للاستعمار. وفي ضوء العواقب الكئيبة، والرهيبة غالبًا، للثورة التي رأيناها في القرن العشرين، قد تبدو المزاعم المتعلقة بالقدرة الخلاصية للثورة على تحويل الحياة إلى الأفضل أكثر قليلًا من أحلام تنتمي إلى عصر آخر. ومع ذلك، فإن إساءة تصوير فانون على أنه محافظ ثقافيًا يتمسك بالتقاليد ـ وهذا هو الاستنتاج العام عندما يُنظَر إلى فانون بوصفه داعية إلى المانوية ـ هو تشويه مقصود لأن فانون يرى أن الثقافة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بعلاقات القوة. فـ «الثورة» تتحدى الأساس المادي/ الأيديولوجي للثقافة التقليدية. وتمامًا كما أنه يعلن في كتاب السنة الخامسة أن الثورة الجزائرية أثبتت حقيقة «الأطروحة القائلة إن الناس يتغيرون في الوقت نفسه الذي يغيّرون العالم» (*DC*, 30)، فإنه يُصر في كتاب معذبو الأرض على أن التحرير الوطني سيخلق تغييرات جذرية في الثقافة. وما

يسميه فانون التحولات الجذرية، التي تنشأ في عملية الثورة ومنها، يحدث، كما رأينا آنفًا، عند تقاطع العفوية والتنظيم: والتنظيم هنا يُفهَم على أنه على السواء، الإطار والبنى المعرفية الخاصة بالتواصل والتبادل الثقافي، كما الموارد التي يعتمد عليها الناس عندما يتأملون تجاربهم الثورية. وبكلمات أخرى، يشتمل التنظيم على تنظيم الفكر ـ أساسه العقلاني. ولا تشير «قوة العفوية» إلى النشاط الجماهيري فقط، بل تشير أيضًا إلى المعنى الذي يجلبه المثقف الملتزم، وتحديدًا فانون الذي يساعد من هم في الثورة في الوصول إلى ما يتجاوز أنفسهم إلى ذلك النوع من الفهم الذاتي الذي يصفه في **معذبو الأرض**: إنه «جوهر القتال الذي يفجّر الحقائق الكولونيالية القديمة ويكشف أوجهًا غير متوقعة، تأتي بمعانٍ جديدة» (*WE*, 147).

تبرز بعض التضمينات السياسية لديالكتيك المعرفة والعمل والتنظيم والتجربة هذا، عندما يُقدِم فانون، وهو ليس داعيةً إلى إدخال التقنيات الجديدة، ولا هو بالتقليدي، على إعطائنا وجهة نظر أخرى عن «جوهر القتال» وإنتاج «معانٍ جديدة». ورأينا ذلك في تغيير الموقف من الطب والراديو. إذ جرى «الاستيلاء» على هذه التقنيات خلال الصراع واستُعملت بطريقة مختلفة تمامًا، إذ جُرّدت من معناها القديم. إن ما هو ضمني هو ما يسميه العمل «التجميعي» لـ«النظرية الثورية» (*WE*, 304)، الذي يصبح أكثر إلحاحًا لأن الدمقرطة في أفريقيا هي تناقضات داخلية ونقاط تحوّل جديدة. ويغدو هذا الأمر مشروع كتاب معذبو الأرض. الحرية ممكنة، إن لم تكن حتمية. وفي الواقع، من الصعوبة بمكان تحقيقها، والأمة الأفريقية، باختصار، «هشّة ويهددها خطر دائم» (*WE*, 247).

ثانيًا: نقاط محورية

«تزداد قوة العقل ويصبح أكثر تطورًا في مجرى النضال».

Fanon, *The Wretched of the Earth*

مثّل عام ١٩٦٠ نقطة تحوّل لأفريقيا ما بعد الاستعمار، وفي تفكير فانون. إذ كان العام الذي نالت فيه ست عشرة دولةً استقلالها. لكن ازدواجية مثل هذه

اللحظة كانت بادية للعيان، عندما انفصلت مقاطعة كاتانغا عن الكونغو، بدعم من الغرب، بعد ثلاثة أيام فقط من حصول الكونغو على «الاستقلال» من بلجيكا. وسرعان ما جرت تصفية رئيس الكونغو، [باتريس] لومومبا الذي كان يحاول بناء حركة وطنية عبر الخطوط العِرْقية؛ وبذلك تعرّض للخطر شاطئُ الهبوط الثاني للأفكار الثورية[٢]. إن وجه أفريقيا «جنة المستقبل» صار يحمل الندوب. وعمّق فانون مفهومه للثورة والإنسانية، إذ واجه الثورة المضادة في الكونغو، بعد اغتيال لومومبا واضطهاد أنصاره. وكان كتاب **معذبو الأرض** هو النتيجة. وهذا الكتاب يختلف كثيرًا عن كتاب **السنة الخامسة**، مع أن الوقت الذي يفصل بين كتابتهما كان قصيرًا للغاية. يعلن فانون في **السنة الخامسة** أن فرنسا غير قادرة ـ عسكريًا وإنسانيًا واقتصاديًا وسياسيًا ـ على كسب الحرب (*AR*, 130-1). وهو يتوقع انتصارًا حتميًا [للشعب الجزائري]، ويشجع الشعوب الأفريقية الأخرى على القتال من أجل الاستقلال. ويكاد نجاح الثورة يبدو مضمونًا، ويُفترض بتدمير الاستعمار ونجاح جزائر جديدة أن يكونا حركة مستمرة: «انهزم الاستعمار في الجزائر بالتأكيد، في حين أن الجزائريين انتصروا بالتأكيد مهما حصل» (*DC*, 31). وصل المجتمع الجديد. إن الفرق بين احتفال **السنة الخامسة** بمهرجان المضطهَدين ورزانة **معذبو الأرض** في مواجهة الثورة المضادة يتبين في إسكات الادعاءات بشأن التحويل الفوري للوعي. وأدخل فانون موقفًا مفهوميًا وسطيًا. ولأن اهتمام **معذبو الأرض** ينصبّ على حدود العفوية، فإننا لا نجد فيه شيئًا من الأوصاف الغنية للتغيير التي سجلها فانون في **السنة الخامسة**. ولا يعود ذلك إلى أنه غيّر رأيه، بل إن ما تغير هو التركيز والإشكالية كلاهما. وبالمقارنة بالفصل الرئيس من **معذبو الأرض**، «نقائص الوعي الوطني» الذي عُرِض أول مرة في ندوة عُقدت في قاعدة عسكرية رئيسة تابعة لجيش التحرير الوطني في السنة نفسها التي أنهى فيها كتاب **السنة الخامسة**، الذي يتخذ (**السنة الخامسة**) موقفًا غير نقدي أكثر كثيرًا من سابقه إزاء الحركات الوطنية وبشأن التأسيس الآلي للمجتمع الجديد. وثمة أعداء للثورة، لكنهم من خارج الثورة لا من داخلها. إن الجزائري الجديد يبدو واضحًا بصورة لا إشكالية فيها، وهو منغمس منذ الآن في الحركة الجماهيرية التي خلقت حركتها بالذات

---

(٢) كان أول «شاطئ هبوط» لفانون هو الجزائر طبعًا. وبالنسبة إلى فانون، كان للإخفاق في فتح «جبهة ثانية» تأثير مؤذٍ في العمق على الجبهة الأولى.

كائنـات بشـرية مختلفـة جذريًا. وهـذا ما يمنح السـنة الخامسـة تميّـزه، إذ يعلن بصوت عـالٍ ولادة أمـة جزائرية جديدة، وإنسـان جزائري جديـد ووجود جديد (DC, 30). ومع ذلك، ثمة نقد ضمني في السـنة الخامسـة. فعلى الرغم من تخلّي جبهة التحرير الوطني عن سياسة البرنامج الجذري الذي اعتمده مؤتمر الصومام بحلول عام ١٩٥٩، ظل فانون متمسـكًا برؤيته، مع أنه أشـار إلى أهمية البرنامج النفسية (DC, 91). وبإشارته أيضًا إلى برنامج الصومام في مقالة «الأقلية الجزائرية الأوروبية» فإنه يضع نفسـه مع جناح الأقلية في الجبهة. إن أفكار فانون السياسية بشـأن الأقليات تعكس بالتأكيد موقفه الخاص في الجزائر، لكن مستقبل الجزائر أيضًا هو ما كان على المحك في مسألة الأقليات.

إن كتابـي السـنة الخامسـة ومعذبـو الأرض كليهمـا يعيدان إنتـاج الأجندة الجذريـة لمؤتمـر الصومام. لكـن معذبـو الأرض مـدروس أكثر كثيـرًا؛ فهو لا يقوِّض أطروحـة التحول الجذري بـل يتناولها بصـورة أكثر نقديـة، مركّزًا على التناقضات المتأصلة. والذوات الجديدة التي ولّدتها الثورة ليست سوى بدايات يتهددها الخطر منذ الآن. وقد يسـتوجب تحقيق المجتمـع الجديد الكثير الكثير من الوقت والصبر وعمل النقيض من أجل القفزة إلى الأمام (WE, 198). وكتاب معذبـو الأرض هو تحليـل للأزمـة التي تعصـف حاليًا بـ«هـذا الواقـع الجديد للأمة»، نتيجـة الصراع الكامـن في الإشـكالية المعرفيـة والأنطولوجية الخاصة بتنظيم الثورة ذاته.

في سـياق نضـال التحـرر الوطنـي الجزائـري، من جهـة، والثـورة المضادة الكونغولية ومصرع لومومبا، من جهة أخرى، رأى فانون صعود السياسـة العِرْقية، وهي تعبِّر عن القوة بشكل فج. وتوقّع أن يؤدي إخفاق الوعي الوطني في التعمّق وصـولًا إلـى الإنسـانية، وفـي تجـاوز الانقسـامات الحضرية/ الريفيـة والطبقيـة وإطلاق الطاقات الخلاقة لدى الجماهير الريفية والمُقيَّدة بشكل عنيف من جانب الاسـتبداد الاسـتعماري، أن يؤدي ذلـك إلى انحطاطـه، وإعادة صياغة السياسـة الجهويـة والعنصريـة والعرقيـة (WE, 156, 204). ولـم يتراجـع فانون، وهـو يواجه بشـاعة الثـورة المضادة، إلـى عالمٍ متشـعبٍ كعالـم هيغل «الـروح الجميلـة»[٣].

---

(٣) انظر: «Teacher,» in: Ayi Kwei Armah's, *The Beautyful Ones Are Not Yet Born* (London: Heinemann, 1981).

فتجاربه الجزائرية دفعت مفهومه عن التجربة المعاشة إلى تعبير أكثر وضوحًا عن النقيضة الديالكتيكية، أي نحو نقد للثورة التي اعتنقها بنفسه، وحاول أن يفهمها.

ثالثًا: بداية نهاية المانوية وحدود العفوية

«لا يُمنح كل زنجي أو مسلم دمغة العبقرية بصورة أوتوماتيكية؛ ولا تتوافر البندقية أو السكين حتمًا عندما يظهر مستوطن».

Fanon, *The Wretched of the Earth*

تحدّث فانون في مقالته «بشأن العنف» عن «الموقف الصبياني» لدى هيغل القائل إن نجاح العنف يتحدد بتقانته، مقارنًا إياه بحرب العصابات التي أشنها الأميركيون على البريطانيين وخاضها الإسبان ضد نابليون (*WE*, 64). ففي خمسينيات القرن التاسع عشر، اضطر الفرنسيون، عندما كانوا يخوضون أول حرب عصابات في أفريقيا في منطقة القبائل، إلى إعادة التفكير في تكتيكاتهم في مواجهة استراتيجيا القبائل المتمثلة في الحرب المتحركة. وكان رجال القبائل «الذين لا يمكن توقعهم» يفضّلون العمل الفردي على العمل في مجموعات، ويهاجمون أجنحة الجيش بدلًا من المواجهة المباشرة. وتلاحظ باتريسيا لورسان (Patricia Lorcin):

«كان الفرنسيون مصدومين من مشاركة نساء القبائل (...) وجعلت الصرخات المروِّعة التي يطلقها رجال القبائل، وعويل نسائهم وهنّ يحضونهم على التقدم في خضم المعركة، القتالَ الإلزامي بالأيدي تجربةً قاسية للجندي الفرنسي»[٤].

يعاد إيقاد هذه الذاكرة خلال حرب التحرير، ويزعم فانون أن المثقف المناضل يكتشف في «الجَمْعة» جوهر الاجتماعات القروية، وتماسك اللجان الشعبية، والفائدة الاستثنائية للاجتماعات المحلية. ويكتب فانون أن كل قرية

---

(٤) P. Lorcin, *Imperial Identities: Stereotyping, Prejudice, and Race in Colonial Algeria* (London: I. B. Tauris, 1999), p. 28.

«تجد أنها هي، في آنٍ واحد، وكيلة مطلقة للثورة وحلقة في سلسلة العمل» (WE, 133).

إن حدود هذه الحركة هي قوتها بالضبط، اعتماد من جانب واحد على عمل فردي والاعتقاد بأن كل شيء يمكن حله بمزيد من النشاط. ويكتب فانون أنه «مناخ طوباوي» حيث «الاندفاع العفوي (...) يصمم على حسم مصير النسق الاستعماري فورًا» (WE, 134). ويذكّر نقد فانون لعمل فوري يفترض حريةً بلا حدود بمحاججة هيغل في الـفينومينولوجيا والقائلة إن ما ينشأ من وعي مغمور سابقًا هو المطالبة بـ«تحرر مطلق» من المحظورات السابقة والقيود الثقافية كلها. لكن الحرية من دون سياق تغدو «حرية في الفراغ». ويقارن فانون ذلك بتقرير مصير يستطيع أن يضع حدوده بنفسه، فيصِل، بوضعه الحدود، إلى التعبير عن الإمكانية والواقع الحقيقيين للحرية. فخلال الفترة الأولى من انتفاضات الفلاحين، كانت «العفوية هي المَلِك». إنها تحكم كل شيء. ونهاية الاستعمار تبدو في الأفق و«فن السياسة يتحوّل إلى فن الحرب»:

«فوق كل هضبة تتشكل حكومة مصغرة وتستولي على السلطة (...) كل رجل أو امرأة يبعث الحياة في الأمة بعمله أو عملها، ويكون ملزمًا ضمانَ انتصارها في محلته. إننا نتناول استراتيجيا قائمة على العمل الفوري هي جذرية وشمولية في آنٍ واحد» (WE, 132).

في البداية، يُذهل قادة الانتفاضة أمام هذه التجربة الجديدة. إن الهزائم والنكسات وقائع قاسية لا تستوجب إعادة التفكير فحسب، بل إعادة النظر في الوعي الثوري للشعب أيضًا. وأدى ارتكاس المانوية الاستعمارية إلى نتائج مذهلة. فهي بعثت الثورة إلى الوجود. لكن الحركة الآن تعاني نكسات ووحدتها تنهار؛ وعليها أن تدرك أن التحرير لن يكون فوريًا.

إن الفورية التي تميز كلًّا من يقين الثورة ومثاليتها تشكّل عُوارها. وفي حين أن فانون كان قد قدّم الأمة على أنها أمة يمكنها العبور من كونها «شيئًا» مستعمَرًا إلى كونها ذاتًا تقرر مصيرها بذاتها «من دون انتقال» (WE, 35)، فإنه يرى الآن أن «النضال من أجل التحرر الوطني لا يتمثّل في اجتياز الفجوة بخطوة واحدة». بل إن عملية التحرير ليست مجرد إطلاق غضب مكبوت، أو

ما يسميه «سراب فورية عضلاته». وتصبح المعرفة الذاتية أساسية في تطور الوعي. أما الاستياء والكراهية والرغبة في الانتقام التي تخلق الإرادة الأولية للانضمام إلى القتال من أجل الحرية، فهي ليست كافية لـ«إدامة حرب تحرير» (WE, 139). وفي الواقع، فإن حربًا تُستدام على ذلك الأساس تقود حتمًا إلى نوع آخر من الاستغلال «يرتدي وجهًا أسود»: إن المناضل الذي يواجه المستعمِر بالحد الأدنى من الأسلحة يدرك، فيما هو يحطّم الاضطهاد الاستعماري، أنه يبني بصورة أوتوماتيكية نسقًا جديدًا من الاستغلال» (WE, 145). وهذه النظرة الثاقبة أساسية بالمطلق لنقد فانون المانوية. إن ارتكاس المانوية الاستعمارية الذي بدا في ما مضى سهلًا للغاية يقود إلى الفوضى والدمار. ولأن التحليل المانوي يتحدد من طرف الآخر، فإنه يعتمد على وحشية العدو. وأي تغيير في تكتيكات العدو يستوجب عملية إعادة تقويم، وهي عملية استحقت في الواقع منذ أمد طويل.

إن انتباه فانون إلى الدور الحيوي الذي تقوم به «الثقافة السياسية» يُدخل تحولًا أساسيًا في فكره. وتعني الثقافة السياسية بدءًا شرح أهداف القتال الطويلة المدى. إن الأمر لا يتعلق بمسألة استراتيجية فحسب. ولا يُفرض «تنوير الوعي» من الخارج لكنه يتكون بوصفه علاقة جديدة بين المثقفين والشعب: «كل هذه المشاركة في الوضع، هذا التنوير للوعي، وهذا التقدم في معرفة تواريخ المجتمعات لا يمكن تحقيقها إلّا في إطار تنظيم وداخل بنية الشعب» (WE, 143). وهذا التنوير، «داخل بنية الشعب»، يواجه عواقب «مانوية بدائية». ذلك لأن «الحقيقة» التي يعبِّر عنها المواطن الأصلي بشكل فطري وحدْسي لها حدود، لأسباب ليس أقلها أن المدركات الحسية تأثرت وتكيّفت لفترة طويلة بفعل البنية المانوية؛ ولا يستطيع المرء أن يستغيث بمطلَقات الحقيقة والخطأ التي يمكن لارتكاس مباشر للمانوية العنصرية أن يصححها. وتعني هذه المشاركة إطلاع الشعب على حدود «المانوية البدائية». وذلك لا يوحي أن المواطن الأصلي منغمس ببساطة في «وعي زائف»، ولا يحتاج إلا إلى التوجه إلى التنظيم من أجل الحصول على التنوير. ويركّز فانون، بدلًا من «الصحيح» أو «الخطأ»، على تطور الوعي في علاقته بالمقتضيات الحالية المتعلقة بأن الاستغلال يمكن أن يرتدي وجهًا أسود، وبالعكس، أن بيضًا معينين مستعدون للقتال من أجل تقرير الشعب مصيره الذاتي. ويعلن فانون أن «على الناس في

طريقهم الشاقة نحو المعرفة العقلانية أن يتخلوا أيضًا عن مفهومهم المبسّط بشأن سيدهم الأعلى» (*WE*, 145). فالمطلوب هو موقف جديد أكثر دِقةً إزاء المستوطن الذي «ليس هو ببساطة الرجل الذي يجب قتله»، وذلك في إطار التخلي الكامل عن المواجهة السابقة (*WE*, 146). ويجب الآن التحكّم بالعنف الفوري غير المنضبط الذي أوصل الأمور إلى أوْجِها:

«توجد وحشية فكرية وعدم ثقة متعلق بحدة الذهن هما من طبائع الثورات؛ لكن يوجد نوع آخر من الوحشية يشبه النوع الأول بصورة مدهشة وهو في العادة مضاد للثورة وخطر وفوضوي. وإذا لم تُواجَه هذه الوحشية الخاصة والشاملة فورًا، فإنها ستقود بصورة ثابتة إلى هزيمة الثورة» (*WE*, 147).

يمكن العنف مستقلًا عن سواه أن يستجِرّ الهزيمة لأن العائق الأكبر أمام تطور الوعي الثوري هو «التبادل المتساوي» المتمثل في مجرد الرد على الوحشية الاستعمارية بوحشية معادية للاستعمار. ويعبِّر عن نفي هذا النفي توضيحُ «الإيجابي» في العنف المعادي للاستعمار. ويرى فانون أن «المثقف السياسي» يقدّم «ظلال المعنى»، وهو بذلك يتعارك مع نزوع التنظيم إلى تبخيس قيمة الطاقات العقلية لدى الفلاح وإلى المحاججة أن مثل هذه الفوارق ستزرع الاضطراب في صفوف الشعب. وعلى المثقف السياسي أن يدرك أن وعي الناس المتخلف لا يعني أنهم غير قادرين على التفكير لأنفسهم، وأنه لا يمكن شرح الوضع لهم. ويرى فانون أن العكس هو الصحيح، إذ إن الثقافة السياسية تعني بالضبط تشجيع الناس على التفكير لأنفسهم.

يرتدي بناء ثقة الجماهير بنفسها أهمية قصوى، حتى عندما يؤكد فانون الحاجة إلى التنظيم. فهو يرى أن «ليس ثمة بالمطلق موقف متميز استراتيجيًا» (*WE*, 135)، باستثناء الحاجة إلى إقناع الناس بأن كل شيء يعتمد عليهم. ليس ثمة من معركة فاصلة. وبالتالي، فإن المواجهة بين جيشين عظيمين لا تجري في الميدان بل في العقل. ويتخذ هذا «التنوير» مغزى ديالكتيكيًا في ما عنى الصراع. فهو يسجل تغييرًا أساسيًا في الوعي، ويمثّل نوعًا جديدًا من السياسة يعبِّر عن الإيجابي في النقيضة ويرسم مسبقًا بنية المجتمع الجديد الذي ينشده القتال: «إن النشاط السياسي (...) لا يشبه القديم بأي شكل. وهذه السياسة هي سياسة القادة والمنظِّمين الذين يعيشون في داخل التاريخ ويتولون زمام القيادة

بأدمغتهم وعضلاتهم خلال القتال من أجل الحرية. وهي سياسة وطنية وثورية واجتماعية» (WE, 147).

رابعًا: صُنْع المثقف الراديكالي

في حين أن مقالة «بشأن العنف» تقتصر على تحليل المجتمع الكولونيالي بوصفه ثنائيًا، يسكنه «نوعان [بشريان]» ـ المستعمَر والمستعمِر ـ فإن ثنائية التقسيم الحضري/ الريفي تصبح في الفصل الثاني من معذبو الأرض («العفوية: نقاط قوتها ونقاط ضعفها») انشغالًا مركزيًا، يؤثّر في فكرة فانون بشأن ما يشكّل الوكيل الثوري. وهذا الانقسام الحضري/ الريفي، وكيفية التغلب عليه، هما ما يلمّح إليهما فانون لدى قوله إن «الترسيم الجغرافي سيتيح لنا وضع الخطوط التي سيعاد على أساسها تنظيم مجتمع تحرر من الاستعمار» (WE, 38).

يتمثل الانقسام الحضري/ الريفي بدءًا في تعبيرات تنظيمية مثل «الوجود المتكرر لفارق في الزمان أو اختلاف في الإيقاع بين قادة حزب وطني والشعب» (WE, 107). ويتخذ هذا الفارق بُعدًا آخر في المستعمرات، حيث يُنسخ التنظيم السياسي الوطني عن «الوطن الأم»، ويبحث عن عناصره في المناطق الحضرية. وهذه الأحزاب التي غالبًا ما تجعل من طرائق وشكل الأحزاب السياسية الغربية صنمًا، تحاكي الموقف الاستعماري الذي ينبذ المجتمع الريفي باعتباره «يغوص في مستنقع من الخمود غير المثمر» (WE, 109).

مع تطور علاقة جديدة بين المناضلين الحضريين والجماهير الريفية، وكذلك تطور نوع جديد من التنظيم الثوري، يجد مفهوم فانون لـ«فارق الزمان» تعبيرًا جديدًا. ففورية العمل الجماهيري العفوي ضد الاستعمار تفتح المجال أمام مروحة كاملة من الإمكانات، كما تتطلب تشكيل مجموعة من المثقفين المناضلين القادرين بصورة مثمرة على نقد الطابع المحلي والفوري للنضال والمساعدة في صوغ استراتيجيا على مستوى الوطن. وفي ضوء تاريخ من الاتصال الضئيل بين الوطنيين الحضريين والجماهير الريفية، فإن اللقاء في نهاية الأمر بين المناضل القادم من المدينة والثائر الفلاح يشكّل لحظة مهمة ومُكهرَبة مشحونة بعدم اليقين والطاقات الكامنة.

ومن أجل فهم سياسة الانقسام الحضري/ الريفي، يراجع فانون علاقة التنظيمات الوطنية بالحياة الريفية.

خلال الفترة الأخيرة من الحكم الاستعماري، يظل أهل الريف يشُكّون في أهل المدن الذين يلبسون ويتصرفون مثل الأوروبيين. ويتعزز هذا الموقف عندما يتم «إنزال بالمظلات» لسياسيين وطنيين شبان في المناطق الريفية، وهم يتوقعون أن يُعانقوا فورًا بوصفهم قادة. وبدلًا من إقامتهم علاقات بعناية، ينزعون هم أيضًا إلى رؤية طرائق الحياة «التقليدية» على أنها غير ملائمة، ويحاولون بالتالي أن يتصرفوا كدُعاة تحديث جدد.

لا يزال الوطنيون، وحتى اليساريون منهم، يعرِّفون الجماهير الريفية بتعابير استعمارية. ويعتقد فانون أن هذا فعل منعكس يؤسف له، لأن «التحليل العقلاني» كان من شأنه أن يبيّن للمثقف الوطني ما هو تقدمي وما هو رجعي في المناطق الريفية. وتقتضي المقاربة النقدية تحليلًا مزدوجًا، يأخذ بالاعتبار تأثيرات سياسة فرِّقْ تَسُدْ الاستعمارية، واستعمال «حكم العادة» وبنى التعاون، وكذلك الإشارة إلى كيف تمثّل حقًا إرادة الفلاح في التمسك بـ«التقاليد» مصدرًا للصلابة ضد الاستعمار. بيد أن التنظيم يظل حضريًا في المرحلة الأولى من النشاط الوطني، ويكون الانقسام بين سكان الريف والتنظيم الوطني الحضري كاملًا تقريبًا.

لأن الاستعمار لم يحقق سوى «تحجّر زائف» للتقاليد، فإن الفلاحين ليسوا مجرد صفحة بيضاء فارغة، بل هم أرشيف حافل، وهم، فضلًا عن ذلك أرشيف حافظ على طريقة حياة معادية للاستعمار بأشكال عدة[5] (*WE*, 138). وعندما

---

(٥) ارتفعت وتيرة العنف في الريف ضد المستوطنين بين عامي ١٨٧٨ و١٩٠٠، وارتفعت مجددًا في ثلاثينيات القرن العشرين حتى أوائل الخمسينيات منه. وعلّق الحاكم العام للجزائر، جاك سوستيل، على ذلك بقوله إنه عندما ذهب أول مرة إلى جبال الأوراس (التي شهدت الانفجار الثوري الأول في شتاء ١٩٥٤ - ١٩٥٥)، «لم يتكلم أحد. لقد جفّت مصادر المعلومات لدى الإدارة والجيش [و] خاف كل مواطن أصلي كان يُشتبه بأنه على علاقة ودية بالسلطات من التعرض للاغتيال أو التشويه».

اقتباس في: Edward Behr, *The Algerian Problem* (London: Penguin, 1961).

تضيف ماري بيرنبام القول «لعل فانون كان على حق (...) فالأدلة تشير إلى أن [العلاقة المتنامية بين التوتر والعنف] ازدادت في المناطق التي تمثَّل فيها الحضور الفرنسي بكثافة (...) أو في صفوف القبائل التي عانت معاناة شديدة بسبب مصادرة الأراضي».

يتسرب العمل الجديد المعادي للاستعمار في المدن إلى الريف، يجد «صدى في قلوب الفلاحين». وشهدت الأعوام السابقة مباشرة للحرب العالمية الثانية المزيد من اتصال المناطق الحضرية بالريفية بسبب إمكان التجول في الريف وتزايد البَلْترة (التحول إلى بروليتاريا) في صفوف الفلاحين. وخلال فترة العمل المباشر، «ينبثق إلى الحياة» تراث المقاومة ويتبعه تنشيط تاريخ المقاومة التي هي «البرهان» على أن «فترة السكون التي بدأها الاستعمار الاستيطاني» انتهت، وأن فترة «صُنع التاريخ» ـ «تجسيد التاريخ» من طرف المواطن الأصلي ـ بدأت (WE, 69). إن فكرة بدء التاريخ مهمة هنا. ويرى فانون أن فكرة التحرير لا تُستحضر إلى الريف من المدينة، لكنها تكمن في كيف تعبر المناطق الريفية الحدود الكولونيالية، داخلية أكانت أم دولية، وهي موجودة بالحدس في صفوف الجماهير الريفية. وفي الفترة الأولى من الثورة، فإن الفلاحين هم الذين الآن «يحلّون محل» الحزب الوطني الحضري، وتعطي ثورتهم تعبيرًا أوليًا لفكرة الوطنية. ويولّد هذا المناخ نقدًا داخل الحزب الوطني الإصلاحي، ينشأ من مصدرين: المثقفون الجذريون وجمهرة المناضلين. وهناك مصدران أيضًا لتطور المثقفين الجذريين، وإن لم يكن المصدران مختلفَيْن بالضرورة. الأول هو أن المثقفين الذين يبدأون بالتساؤل عن «افتقار حزبهم إلى أيديولوجيا وبؤس التكتيكات والاستراتيجيا»، يجري تهميشهم من جانب الحزب وإلصاق نعت الفوضويين بهم. والثاني هو أن الراديكاليين/ الجذريين من بين القادة الوطنيين يكتشفون أن الوقت الذي يمضونه في السجن يساعد في توضيح الأفكار.

يتميز مخطط فانون[٦] بالحوادث التالية. يقع انقسام بين الميول الشرعية

(٦) يقتفي المخطط بصورة فضفاضة أثر تجربة الوطنية الجزائرية ما بعد الحرب، لكن يمكن تطبيقه في أماكن أخرى. في الجزائر تطورت ثلاث وطنيات فرعية خلال العشرينيات من القرن الماضي. وكانت «فدرالية النخب المحلية» تمثّل نخبة ذات تعليم فرنسي تطالب بالحصول على المساواة والتمثيل في البرلمان. وكان هدفها الرئيس الاندماج في فرنسا. وبرز عباس فرحات من هذا التنظيم.

كان تنظيم متمركز في المدن، باسم «العلماء»، يدعو إلى تنقية الإسلام، مُنتقدًا اندماج متطوري النخبة. وكان يهاجم الصوفية والمرابطين باعتبارهم هراطقة، وحاول «فصل المؤمنين الريفيين عن أشكال دينهم الشعبية المحلية»، انظر: John Ruedy, *Modern Algeria: The Origins and Development of a Nation* (Bloomington: Indiana University Press, 1992), p. 135.

كان «نجم شمال أفريقيا» بزعامة مصالي يشكل أرضية تدريب مهمة لمناضلي جبهة التحرير =

وغير الشرعية في الحزب. ويضطر ذوو الميول غير الشرعية إلى العمل السري، وإقامة اتصال بالمثقفين الراديكاليين والبدء بتأسيس تنظيم سري جديد. ويضطر هـذا التنظيم، بسـبب ملاحقـة الشـرطة والتنقـل المتواصـل، إلى المغـادرة إلى الريف. وخلافًا للمواجهـات الأولى بين الوطنيين الحضريين وأهل الريف، يثير هذا اللقاء الجديد الاضطراب في أفكار الفلاحين المسـبقة. كما أن الأخبار من المدينة تتسـرب إلى الريف؛ وكلما أصبـح الفلاحون أكثر اطلاعًـا، أخذوا الآن يرحبـون بالثوار خلال فتـرة هربهم ويخبئونهم من الشـرطة. ويقـوم المناضلون

= الوطني الجزائري. وقد وُلد مصالي لأسرة تنتمي إلى الطبقة الوسطى المتدنية، وتلّقى تعليمه الابتدائي في مدرسة كولونيالية. وخدم في الجيش الفرنسي لمدة ثلاثة أعوام، وعندما عاد إلى فرنسا في عام ١٩٢٣ انضم إلى الحزب الشيوعي. وتأسس «النجم» في عام ١٩٢٦ وميز نفسه منذ أيامه الأولى عن سائر التنظيمات الوطنية (بما فيها الثقافية) بأنه معادٍ للرأسمالية وأنه معني بالحياة في المناطق الريفية.

كان تنظيم مصالي، «حزب الشعب الجزائري»، هو الذي دعا إلى الثورة في ٨ أيار/ مايو ١٩٤٥ التي استجرّت مجزرة سطيف. إن وصف فانون للفلاحين الوطنيين فطريًا، الذين أبقوا على تقاليدهم في المقاومة على ما كانت عليه ولا ينتظرون سوى إشارة، هذا الوصف يلتقطه المؤرخ جون رودي: «بعيدًا تمامًا من حزب الشعب الجزائري، قام القرويون الفلاحون، وقد رأوا اندلاع الحرب والانهيار المُروّع للسلطة الفرنسية، بالهبوط على المستعمرات الاستيطانية والبدء بالانتقام من معذبيهم، في شبَهٍ كبير لما فعله أسلافهم قبل قرن» (Ruedy, p.150). ويواصل رودي، مؤكدًا المسافة التي تفصل بين الوطنيين والجماهير الريفية: «إن الحوادث التي جرت في قسنطينة في الشمال أكدت أول مرة أن الجماهير المعدمة والمفقرة في الريف، وهم الضحايا الرئيسيون للنظام الاستعماري، رصت الصفوف من أجل عمل ذي معنى مع الحركة الوطنية التي أنشأها الجزائريون في المدن، والتي كانت آخذة في الانتشار في المدن خلال خمسة عشر عامًا» (Ruedy).

كانت هذه هي الذروة بالنسبة إلى تنظيم مصالي، الذي أُعيد بناؤه في عام ١٩٤٦ تحت اسم «الحركة من أجل انتصار الحريات الديمقراطية». ومن حزب الشعب الجزائري جاء أيضًا «التنظيم الخاص»، وهو تنظيم سري شبه عسكري كان من بين قادته كثيرٌ من الأعضاء السابقين في جبهة التحرير الوطني (عُرف أولًا باسم «اللجنة الثورية للوحدة والعمل»). وأدى عدد من الاشتباكات الفئوية إلى تدمير حزب الشعب ـ الحركة من أجل انتصار الحريات في عام ١٩٤٨ - ١٩٤٩، وذلك بسبب قضايا شمولية للوطنية الجزائرية، بما فيها مسائل مكانة الإسلام واستعمال تعبير «عربي» (بدلًا من جزائري). ونشأت اللجنة الثورية للوحدة والعمل في عام ١٩٥٤ انطلاقًا من الخلافات بين اللجنة المركزية (المسماة بالمركزيين) ومصالي الذي اتُّهم بإيجاد عبادة الفرد. وبُنيت على أساس الخطوط نفسها الخاصة بـ«التنظيم الخاص»، وكان أعضاؤها يؤمنون أن حزب الشعب ـ الحركة من أجل انتصار الحريات لم تعد تنظيمًا قابلًا للحياة. وظلت الحركة من أجل انتصار الحريات الديمقراطية قوة مهمة في فرنسا، ونشأ صراع دموي بينها وبين جبهة التحرير الوطني في عام ١٩٥٨. أما في الجزائر فقد انضم كثيرون من أعضائها بعد عام ١٩٥٥ إلى جبهة التحرير، التي اعتبرت حزب الشعب ـ الحركة من أجل انتصار الحريات تنظيمًا مضادًا للثورة.

الذين لـم يكن لديهم مكان آخر يهربـون إليه، بإعادة تقويم موقفهم السـابق من أهل الريـف. ففي حين كانـوا في السـابق ينبذونهم بوصفهم لا يتغيـرون وأنهم تحت السـيطرة الكاملة لـ«التقاليد» السـاكنة، فإنهم «يكتشـفون الآن أن جمهرة أهـل الريف لم تتوقـف قط عن التفكير في مشـكلة تحرير أنفسـهم» (WE, 127). ويُعد هذا الإدراك نقطة تحوّل أساسـية فـي ديالكتيك التحريـر. إذ انتقلت قيادة النضال إلى الفلاحين الذين يمثّلون مفهومًا لـ«الأمة» أكثر شمولية.

مع ذلك فإن هذه الشـمولية الجديدة (التي تشـتمل على علاقة جديدة بين الثوار الحضرييـن وأهل الريف) لم تتجاوز الانقسـام الحضري/ الريفي. يعرف السياسـيون أن الانتفاضـة يجب أن تشـمل المناطق الريفية في وقـت ما، مع أن مقترحات المناضل لأصدقائه السـابقين في اليسـار تثبت عدم جدواها. وما يثير الاهتمام أن فانون يعتبر أن البروليتاريا الرثة، الطبقة (أو اللاطبقة) الأكثر إشكالية في المخطط الماركسياني، هي مفتاح التوسط بين المدينة والريف.

مـع أن فانون يبدو واثقًـا مـن دور البروليتاريا الرثة يمكـن أن يحس المرء بعـدم الارتياح؛ ويعترف فانون حقًا، بعد ماركس، أن جذريتها يمكن اسـتغلالها بأشـكال مضـادة للثـورة. فالبروليتاريا الرثـة مسـتعدة دائمًا للقتـال لكنها «تطيع منطقهـا الخاص»[٧] (WE, 130)، وينتهي بها الأمر أحيانًا إلى الانتقال إلى الجانب الخطأ[٨]. وهي، إذ يتلاعب الاستعمار بها ويشجعها، وتتحدد بوضعها المباشر، يمكن أن تصبح علفًا للتظاهرات المضادة وللتحركات الجماهيرية التي تحركها القـوى الإمبريالية بهدف تمزيق التماسـك الوطني. ويعـي فانون كيف أصبحت البروليتاريا الرثة جزءًا من الأزمة والفوضى والاضطرابات التي شـجعها الغرب ضد باتريس لومومبـا وربطها بضعف الحركة الأيديولوجـي. وهو بالتالي يعتقد أن «أي حركـة من أجل الحرية يجب أن تمنح أقصـى اهتمامها لهذه البروليتاريا

(٧) كان مفتاحًا لـ«معركة الجزائر»، حيث كان ثلث قوة العمل عاطلًا عن العمل.

(٨) إن الطابع غير المستقر للبروليتاريا الرثة، الذين هم في أمَسّ الحاجة إلى الثقافة السياسية، ينعكس في تصنيف فانون لهم على «أنهم يدورون في دوائر بين الانتحار والجنون». ومع ذلك فهو يأمل أنهم سوف «يستعيدون توازنهم (...) ويسيرون بافتخار في الموكب العظيم للأمة الناهضة». انظر أيضًا اهتمام فانون بالشباب الأفريقي القابل للانبهار في وجه الهجمات التي تشنها الثقافة الغربية الاستهلاكية. وهذه المسألة الأخلاقية تنجم من «عالم المفاهيم [الذي يُقذف به] خارج بؤرة التركيز» عبر اصطدام عالمين (WE, 195).

الرثـة» (WE, 136). ولذلـك، تذهـب البروليتاريا الرثـة بنا إلى تعبيـر متطرف عن حدود العفوية وإشكالية التنظيم والأيديولوجيا. وفي الجانب الآخر من المعادلة يوجد المثقف. وتمامًا كما هو الأمر مع إشـكالية المدينة/ الريف، يرسـم فانون بصـورة تخطيطيـة تطـور المثقف مـن المواطنيـن الأصليين في ثـلاث مراحل. فالمثقفون عنصر أساسـي في نجـاح إزالة الاسـتعمار لتجاوز العقليـة المانوية، لكنهم هم أيضًا منغمسون فيها.

في صميـم فكرة فانون بشـأن الثقافة المقاتلة يقع نقدٌ لسياسـة الاسـتياء التي غذّت المواطن الأصلي خلال ليل الحكم الاستعماري الطويل. فالمثقف المواطن الأصلي يقوم بدور أساسي وإشكالي، في آنٍ واحد، في الحركة. إذ اعتنق المثقف فعـلًا، خلافًـا للفـلاح، مهمـة التمديـن الكولونياليـة وتغـرّب طويـلًا عـن الحياة «التقليديـة». و«عودة» المثقف إلى الجذور ـ «صيرورته مواطنًا أصليًا» ـ تتبدى في أول الأمـر فـي هيئـة رد فعـل علـى المسـتعمر بأجـرأ تعابيـر المانويـة والمواطنة الأصلية. بيد أن اللغة والأساليب الفظة ليست عرقية فحسب، بل تعبِّر عن «اشتباك بالأيدي» «يجب أن يُحِلّ المفاهيم محلّه» (WE, 220)، وكذلك الحساسية الاستثنائية الناتجة من عقدة النقص. وكما حال المواطن الأصلي تمامًا، يجري توجيه غضب المثقـف المكبـوت وإطلاقه عبر شـكلٍ عنيف. وكما حـال العمل القائـم على رد الفعل، فإن المثقف غالبًا ما يمشي في زُقاق مظلم (WE, 220).

في سياق إزالة الاسـتعمار في أفريقيا، يصوِّر فانون بصورة تخطيطية تطور المثقفيـن مـن خلال النظر فـي ثلاث مراحـل من التحـول. الأولى هـي مرحلة «التمثّل غير المشروط» والتماهي مع الكولونيالية، عندما يُلقون بأنفسهم بجشع في حضن الثقافة الغربية «كما الأطفال يتم تبنّيهم» ((WE, 218). وتعبِّر المرحلتان التاليتـان عـن ردود فعل علـى المرحلة الأولـى، أو عمليات نفي لهـا. في النفي الأول الذي هو رد فعل على التمثّل، يتمظهر انشـغال المثقف المواطن الأصلي بإعـادة اكتشـاف الماضـي بمصطلحـات خرافيـة. أما فـي المرحلـة الثانيـة، أو الإيجابية، فيسـعى المثقف إلى الانضمام إلى صفوف الشـعب فـي تطوير ثقافة جديدة في سـياق الحركة الثورية. وهذه ما يسـميها فانون «مرحلـة مقاتلة». إنها مرحلة يعمـل المثقفـون فيهـا عوامل مسـاعدة في «يقظة» الشـعب، مـن مجرد إضاعة أنفسهم في عملية تجريد للشعب.

يخبُر المثقف والجماهير المرحلة الأولى التي تمثّل فترة السيطرة الاستعمارية، على نحو مختلف للغاية. ففي حين تحافظ جمهرة الشعب على التقاليد، يُقذف بالمثقف في لجة تلقٍّ مسعور لثقافة القوة المحتلة. وكناتج للتمثّل، يعكس المثقف العالم المانوي أيضًا: ففي حين تخبُر الجماهير تجربة القوة الوحشية للاستعمار والهزال الثقافي، يخبُر المثقفون تجربة العنف الثقافي لـ«مهمته التمدينية». إن المثقفين، تلك الجلود السوداء الممكنة التي ترتدي أقنعة بيضاء، والذين هم منتجات للنسق الكولونيالي، أصبحوا أوروبيين صغارًا ملائمين، بحسب رأي فانون، باعتبارهم يتشربون الثقافة الغربية. بل إن المثقفين أكثر من ناتج للكولونيالية، إذ هم يتعلمون في مدارسها؛ إنهم ربيبو الكولونيالية (*WE*, 46).

إن انفصال المثقف عن البلد الإمبريالي وثقافته لا يؤدي إلى رفض مهمة المستوطن التمدينية فحسب، بل يؤدي أيضًا إلى إعادة اكتشاف الماضي، وحتى إعادة اختراعه. وهذه المرحلة الثانية قريبة من الزنوجة.

إذا كان المثقف يريد أن يلتزم الانضمام إلى حركة الناس، ستكون ثمة حاجة إلى تحليل ذاتي مؤلم، وإلى رغبة في التعري ودراسة تاريخ أجسادهم (*WE*, 211). وللقيام بذلك، على المثقف أن ينجح في الانفكاك من قبضة الكولونيالية: وإلا فإن تذويت الأيديولوجيا الكولونيالية يمكن أن يستجرّ عواقب نفسية جسيمة. وتحاول الكولونيالية إن تمنع نسلها من المغادرة. فهي بوصفها أبًا راعيًا، إذ تدّعي حماية المثقفين المستعمَرين من أنفسهم - من «أنواتهم» ووظائف أعضائهم وحياتهم وبؤسهم ذاته وجوهرهم ذاته وعُقَد نقصهم - تكبح نسلها عن رغبة لاواعية في الانتحار وتكبح رغبة تدمير ذاتهم في الانضمام إلى «المتمردين».

في عالم الكولونيالية المانوي، يمكن أن يُعتبر المثقف مصابًا بالفُصام بسبب محاولة تلافي هذه المشكلة بأن يصير جزائريًا وفرنسيًا، أو غانيًا وإنكليزيًا في آنٍ واحد.. وعدم الرغبة هذه في الاختيار، في استنكار تحديد أي هوية، مُؤْثرًا ما يعتقد أنه «موقف جامع»، هو في الواقع حالة غربية بامتياز. فإذا لم تقع قطيعة كاملة مع التفكير الكولونيالي، يغدو المثقف بلا جذور:

«هذا الانتزاع للنفس، مع أنه قد يكون مؤلمًا وصعبًا، أمر ضروري. وإذا لم يتحقق ستحصل جروح نفسية خطرة وتكون النتيجة أفرادًا من دون مرسى، من دون أفق، من دون لون، من دون دولة، من دون جذور ـ عِرْقٌ من الملائكة» (*WE*, 218).

إن الادعاءات بشأن «الماضي» لا تعيد تأهيل الأمة فقط، بل وثقافتها أيضًا. وقيمة الماضي يتم حفظها، بل حتى يُبالَغ في قيمتها على حساب الحاضر. وتدعم الابتكارات الفنية هذا التنشيط. ويتم التعبير عن الإلحاحية النفسية لرغبات المواطن الأصلي الثقافية واللاواعية بأسلوب جمالي جاف؛ ويطلق الفن تصريحات متكررة عن العِرْق. وهذا الأسلوب ضروري لتطور المثقف لأنه يؤدي إلى اتصال بالشعب حتى لو تحوّل إلى مدافعة سطحية يُعبَّر عنها بالأسلوب الاتهامي الذي لا يزال يتخذ من الكولونيالية نقطته المرجعية (*WE*, 239). والزنوجة، بما هي «الشخصية الأفريقية»، أو الأصالة، «ضرورة تاريخية» لكنها «ستنزع إلى الوصول إلى زُقاق مظلم» إذا لم تتطور إلى ثقافة معينة وطنية ومقاتلة:

«غالبًا ما تكون الثقافة التي يميل المثقف إليها مجرد كتلة من الخصوصيات. وهو يرغب في ربط نفسه بالناس، لكنه بدلًا من ذلك لا يمسك إلا بملابسهم الخارجية. وهذه الملابس الخارجية ليست سوى انعكاس لحياة مخفية، محتشدة ودائمة الحركة» (*WE*, 223-4).

ينتقد فانون اعتماد المثقف على الهوية التي تعجز عن سبْر أغوار نواة ثقافة الشعب المخضعة المعادية للكولونيالية ولا تخدش سوى السطح، والتي ترجع إلى الأمثلة والمقارنات، لكن ليس إلى ما هو متأصل فيها. ومناهج المثقف بالكاد ديالكتيكية. وعدم القدرة على تجاوز النفي البسيط لوجهة النظر الكولونيالية يسفر عن مشكلات عديدة. والمثقف منهمك بماضٍ وتقاليد هي، تبعًا لفانون، «محقونة بنزعات طاردة من المركز». وهذه التقاليد، على الرغم من طابعها المعادي للكولونيالية، هي في الواقع متقلِّبة. وجَعْلُها خاصًا ثابتًا يؤدي مباشرة إلى الأنموطة الكولونيالية التي يُمَدّيها (يجعلها مادية). وهذا التعبير عن الماضي هو بالضبط ما يمتدحه «الخبير» الكولونيالي ويرعاه علماء الأنثروبولوجيا. وعلاوة على ذلك، فإن التماهي البسيط مع الجماهير يؤدي

بالمثقف إلى أن يغدو «بوقًا غير نقدي»، (WE, 49)، يعبِّر عما يسميه فانون «الانتهازية». وينطق المثقف بأيديولوجيا مانوية تمامًا حين يبدأ الشعب بمغادرة هذا الموقف (المعارِض).

خامسًا: مثقفون متقلبون

> «ليس من الضروري فقط أن تقاتل من أجل حرية شعبك. عليك أن تعلّم الشعب مرة أخرى، وأن تعلّم نفسك أولًا مرة أخرى، معنى المكانة الكاملة لإنسان ما؛ وهذا ما يجب أن تفعله ما دام القتال مستمرًا».
>
> (Fanon, *The Wretched of the Earth*)

يحتل مفهوم فانون لحفنة من المثقفين الشرفاء والراديكاليين مكانة مركزية، لكنها إشكالية، في ديالكتيكه التنظيمي. ففي التنظيم الجنيني الذي يتشكل بين المناضل المديني والجماهير الريفية، يقوم المثقفون بدور مهم في تفجير الحقائق الكولونيالية القديمة واستخراج معانٍ جديدة متأصلة في التحولات الجذرية التي تمر بها الحركة المعادية للاستعمار (WE, 147). لكن نصوصها لا تكون جاهزة.

بعيدًا من مجرد التماهي مع الشعب، يعتقد فانون أنه من خلال تحقيق «مدى اغتراب المثقف عنهم»، فحسب (WE, 226)، يمكن أن يقدِّم المثقفون أنفسهم على أنهم عنصر من عناصر الديالكتيك. وفي الإطار الكولونيالي زادت عملية الاغتراب من التعقيدات. فبما أن النسق الكولونيالي هو الذي جعل منهم مثقفين، عليهم أن يتحاشوا نخبويتهم، مع عدم استنكار تعليمهم باحثين عن أصالة ما مفقودة. وبدلًا من ذلك، على المثقفين أن يضعوا هذه المهارات «في أيدي الشعب» حين يغوصون في تاريخ من الإخضاع من أجل تكوين ذاتية متبادلة ثقافية (WE, 293). وبتعبير آخر، رفض التعليم الذي تلقّوه و«الصيرورة مواطنين أصليين» من شأنهما في نهاية المطاف أن يعكسا المانوية الكولونيالية. قد تبدو ساذجةً نداءات فانون للمثقفين بأن يعترفوا بـ «واجبهم»

نحو «القضية الوطنية» ـ مع أنه يعرف جيدًا كيف أن قلة منهم تريد التخلي عن امتيازاتها الطبقية، وتريد الانتحار الطبقي، بحسب تعبير أميلكار كابرال (Amilcar Cabral)، لكن هذه المناشدات تملك فعلًا أرضية مادية. ويتركّز التوتر هنا على الاعتماد على مجموعة من المثقفين ممن يتعين عليهم أن «يتبرأوا من طبيعتهم الخاصة ما دامت برجوازية» (*WE*, 150)، باعتبار ذلك إلزاميًا أخلاقيًا، يقوم على قاعدة نزاهتهم وواجبهم وفضيلتهم و«حقيقة» موقعهم الطبقي. وفي حين أن المناضلين الذين يطردهم التنظيم الوطني يأتون بمعظمهم من الهوامش الاجتماعية ـ الاقتصادية للمجتمع الكولونيالي الحضري (إنهم «غالبًا ما يكونون عمّالًا غير مَهَرة، عمالًا موسميين» (*WE*, 125)، فإن المثقفين «الشرفاء»، مثل فانون، ليسوا بالضرورة نتاجات لنخبة المواطنين الأصليين بل هم أبناء الطبقة الوسطى[9]. إن ازدراء هذه المجموعة للذين يبرزون من وكلاء يمارسون المساومات غالبًا ما يأتي نتيجة تنشئة أخلاقية: «إن الوضع الشخصي لهؤلاء الرجال (كونهم معيلين لأسر كبيرة)، أو خلفيتهم (نضالات شاقة وتنشئة أخلاقية حازمة) يفسر احتقارهم الجلي للمتربّحين وللمولعين بتدبير المكائد» (*WE*, 177).

لم يعد فانون يحدّثنا عن سياق هذه التنشئة الأخلاقية، شبه الزُهْدية، لكن وصفه للطبيعة الخاصة بالبرجوازية الوطنية يذهب إلى الأبعد في شرح الأساس المادي للاحتقار الجلي الذي يبديه المثقف الشريف، إذ يزعم أنه «في ظل النسق الكولونيالي، يكون نشوء طبقة وسطى تُراكِم الرأسمال ظاهرة مستحيلة» (*WE*, 150). وبتعبير آخر، إن المثقف منقسم بين أيديولوجيات متنافسة. فالكولونيالية تحول دون أن تصبح البرجوازية برجوازية حقيقية، وبالتالي يكون من مصلحتها الذاتية على نحو ما الانضمام إلى صفوف الشعب لكن البرجوازية منغمسة أيديولوجيًا في عُقد النقص وتعكس النخبوية الكولونيالية

---

(٩) يُقدِّر رودي عدد أعضاء «البرجوازية العليا» بما يتراوح بين خمسة آلاف وستة آلاف. ومع أنهم لم يكونوا جميعًا ذوي تعليم فرنسي، فإن التعليم الفرنسي منح البرجوازية نبرتها. في عشرينيات القرن الماضي كانوا يرتدون الطربوش إشارة إلى التميز الطبقي والموروث الثقافي؛ وبحلول عام ١٩٥٤ أصبح لباسهم على الطراز الأوروبي. أما الطبقة الوسطى الأكثر عددًا (نحو مئتي ألف) التي كانت تضم أصحاب المهن الحرة والموظفين الحكوميين من المستوى المتوسط وأصحاب الحِرَف، فكانت الأرض الخصبة للوطنية، انظر: *Ruedy*, pp. 124-5.

إزاء المواطنين الأصليين. وعليه فإن هذه «البرجوازية» حرة نسبيًا في اكتشاف أين تقع مصالحها «الحقيقية». وبتعبير آخر، في المناشدة من أجل «القضية الوطنية»، تمتلك معركة الأفكار أرضية مادية وهي قوة مادية. وبصورة أكثر تحديدًا، إن افتقار البرجوازية للإنتاجية هو الذي يوفر الأساس لقدرتها على التخلي عن طبيعتها بوصفها طبقة وكيلة. لكن هذا الافتقار هو المشكلة من الناحية النفسية. فهي باعتبارها طبقة وكيلة ترغب في التخلي عن الأمة من أجل حفنة من الدُريْهمات.

ما هي طبيعة المثقف الحقيقية؟ في مقالة «الحرب الاستعمارية والاضطرابات العقلية» (*WE*, 249-310)، يحلل فانون حالة الاغتراب والافتقار إلى جذور لدى المثقفين المواطنين الأصليين بوصفها نتيجة الحكم الاستعماري، التي يعيشها في حالات متطرفة بوصفها «دُوارًا». وكان مثل هذا الشعور بعدم وجود جذور واحدًا من نتائج التعذيب. وإذا أُطلق سراحهم من السجن، كانت تثقل عليهم فكرة أنهم «كمن دلق الحساء»[١٠] (*WE*, 288). وخلافًا لغير المثقف، فإن المثقف يُطلَب منه التعاون مع مخابرات الجيش في حوار عقلاني. إنه حوار يفترض مسبقًا غربة بين المواطن الأصلي المثقف وغير المثقف، قائمة على موقف التعطُّف نحو الفلاحين «الفقراء المخطئين» (*WE*, 287). وخلافًا للفلاح، الذي يعرف أن كل علاقة بين المستعمِر والمستعمَر هي علاقة زيف وعنف، فإن المثقف أقل يقينًا من ذلك. ويخبُر المثقف الاستجواب بوصفه «عدم قدرة على التمييز بين الصح والخطأ» (*WE*, 285)؛ صَهرًا لكل ما كان يبدو صلبًا ذات يوم.

إن اهتمام فانون (المصلحي) النقدي بهذه المجموعة من المثقفين «الشرفاء» جرى تطويره أول مرة في كتاب جلد أسود، حين تحدث عن عدد قليل من المثقفين الذين يمكنهم أن يستكشفوا بشكل كامل نقيضة الزنوجة الخاصة بسيزار. وفي جزائر الثورة، أخذ «جنس الملائكة» هذا، كما وصفهم فانون في كتاب معذبو الأرض، يحتل «منطقة من اللااستقرار الخفي». ومع أنه يمكن القول إن ذلك يشكّل طابعًا نمطيًا للمثقف ما بعد الاستعمار، يكشف السياق الملائم الخاص بالاقتباس أن فانون يتناول التحول الجذري الذي يمر

---

(١٠) إن الذاتية (...) تُتخذ على أنها نقطة البداية لتعديل موقف المثقف؛ أما لغير المثقف فإن «الجسد هو ما يتم التعاطي معه» (*WE*, 288-289).

به المثقفون عندما يدخلـون منطقة التحرير في الثورة. وخلافًا لتقسـيم المناطق الكولونيالـي المانـوي، فـإن هـذه المنطقـة الثورية لا تقـف عند تجـاوز حدود التفكير القديمة بل هـي تحطّمها. ويؤكد فانون أن التماهي المطلق مع الشـعب يضع كل شيء في موضع التساؤل.

إن سـحر هـذه المنطقـة هـو ببسـاطة اكتشـاف المثقـف إبـداع الحركـة الجماهيريـة. ويصبـح المثقف ملتزمًـا، ويمكنه القيـام بدور التوسـط في تطوير ثقافة مقاتلة، وذلك من خلال دخوله هذه المنطقة غير المستقرة وإعادة الاتصال بالشـعب بطريقـة غيـر نخبويـة. لكـن فانـون يذكّرنـا، بنعته هـذه المنطقـة بغير المسـتقرة، بإشـكالية المثقف العميقـة. فمـن دون الحيز التنظيمي الـذي يمكّن المثقف والشـعب من اللقـاء على قدم مسـاواة جديد، يكون المثقـف بلا مركز وبـلا جذور وغير متيقن ما هـو الصح وما هو الخطأ. فبالاقتصـار على التماهي مع ثقافة الشـعب، ومـن دون الاهتمام بالتطورات السياسـية، يمكن بسـهولة أن يغـدو المثقف انتهازيًـا، أو ـ وهذا أسـوأ ـ مرتدًا. وبتعبير آخـر، يعكس المثقف المتقلّـب التعارضَ الذي تبثه مدرسـة التحديث بيـن الحداثة والتـراث. وينتقل المثقـف، بشـكل مانـوي بـدلًا مـن شـكل ديالكتيكـي، مـن اعتنـاق «الحداثة» المتروبوليتانية إلى التشدق في الكلام على مذهب المواطنة الأصلية:

«ينسى هؤلاء الناس أن أشكال الفكر وما يتغذى عليه، إلى جانب التقنيات الحديثـة الخاصة بالإعلام، واللغـة، واللباس، أعادت بصـورة ديالكتيكية تنظيم عقليـات النـاس، وأن المبـادئ الثابتـة التـي قامـت بـدور الحُماة خـلال الفترة الاستعمارية تمر حاليًا بتغيرات بالغة التطرف» (*WE*, 225).

كمـا رأينا في ترميز فانـون للراديو، فإن هـذه التقنيات الحديثـة التي كانت الجماهير قـد رفضتها في ما مضى يتـم اعتناقها خلال النضـال التحرري. ودور المثقف بوصفه ناقدًا هو مساعدة الشعب في التحرك نحو فهم الذات. ولا يعني ذلك إبلاغ الناس ما الذي يجب أن يفكروا فيه، بل على العكس، مساعدتهم في توضيح ما يعرفونه أصلًا.

بيد أنه يجب علـى المثقف أولًا أن يُخضع عادات التفكير لنقد شـامل من خـلال إدراك أن ردود الفعل علـى الكولونيالية وضدها كانت تُطلـق في البداية

بتعابير نخبوية. ومع أن المثقف يدّعي أنه يتفكر في حياة الجماهير، ويتفكر فيها فعلًا، فإنه يظل منفصلًا عنها كثيرًا، وهو يفهم العمل بالطريقة «الفردية» البرجوازية نفسها كما كانت خلال السعي إلى التمثّل. ويصر فانون على أن من الضروري للمثقفين، كي تكون لهم أي فائدة لأنفسهم ولغيرهم، أن يقطعوا مع الافتراضات البرجوازية بشأن أنفسهم. يجب عليهم أن يرفضوا «الكلمات الميتة للقيم الأوروبية، وأن يكتشفوا اللغة و«الأخلاق» الخارجة على القانون من منظور البرجوازية الكولونيالية: «أخ، أخت، صديق» (*WE*, 47). وينبغي ألا يصبح التماهي مع الشعب محاولة لالتقاط ماضٍ أفريقي خالص والعودة إلى تراث مُختَرَع ؛ بل يجب بالأحرى أن يستحث كلًا من إنكار تفوّق القوة المسيطرة واكتشاف القوة والتعريف الذاتي في واقع النضال: «[إنها] معافاة ثقافية وسياسية للإمكانات التاريخية المكبوتة في وجود المستعمَر»[11]، وتغلّب على الميراث السلبي الذي يتخلل الحاضر. وبتعبير آخر، إن تماهي المثقف مع الجماهير هو جزء من الحركة نفسها، تفشل من دونه في أن تكون موضوعية لأنه من خلال النضال فقط يمكن الشعب أن يصبح فاعلًا تاريخيًا، أي أن يعيش تاريخه هو، لا تاريخ الكولونيالية.

خلافًا لنخبوية التنظيم الوطني، فإن الوعي التنظيمي الجديد الذي يدعو إليه فانون هو نتاج تجربة مَن هم في الحزب اللاقانوني الصغير فيما هم يقيمون اتصالًا بالجماهير الريفية ويطورون علاقة عملية معها. وهذا الحزب هو الذي ينضم إليه «المثقفون الشرفاء» القلائل؛ وهذا الحزب هو الذي يقوم بدور الشكل الذي يمكن تطوير أيديولوجيا ثورية حقًا في إطاره. وفي هذا الوضع الجديد، تتغير مسألة الجمهور برمتها. ويخلص فانون إلى القول إن المثقف المواطن الأصلي يتحدث الآن مباشرة إلى الشعب، بدلًا من مخاطبة المُضطهِد. وتمثّل «ثقافة المعركة» هذه «حملَ الشعب السلاح على نحو عقلاني لا رجعة عنه» (*WE*, 232).

مع أن فانون لا يعرّف الأيديولوجيا السياسية على الإطلاق تعريفًا مباشرًا، فإن من الواضح لديه أنها مناظِرة لرؤية مستقبلية وتشجيع الشعب على الاعتماد

---

(11) Tsenay Serequeberhan, *The Hermeneutics of African Philosophy* (London: Routledge, 1994), p. 105. (Emphasis added).

على النفس والطاقة الخلاقة. وفي خلاصة كتاب معذبو الأرض، يجري صوغها علـى أنها «إنسـانية جديدة» يشـتمل أصلهـا على نقد جـذري للتراث الإنسـاني الليبرالي. وإنسـانية فانون في معذبـو الأرض أكثر حِدّة بكثير مـن موقف كتاب جلد أسود الأكثر تركيزًا على الجانب الأخلاقي. ففي معذبو الأرض، سرعان ما ترتبط الحاجة إلى وجود «فكرة عن الإنسـان وعن مجتمع المسـتقبل» بالحاجة إلـى لامركزيـة التنظيـم السياسـي «إلـى أبعـد حـد»، وبالتالـي اسـتكمال دائرة ديالكتيك العفويـة والتنظيم. و«القفزة الديالكتيكيـة» (*WE*, 198) تقوم على قاعدة صنع القرارات بشكل ديمقراطي وتحديد مفهومها في إطار التنظيم القانوني. إن ديالكتيك الفرد والتحديد الذاتي الوطني، وبعيدًا من أن يشـكّل [مفهومًا] شاملًا بدهيًا، ليس احتمالًا بعيد المنال بل هو عملية دائمة التطور، تتجسد في علاقات اجتماعية مباشرة وتأخذ معناها في إطار العلاقة التنظيمية المتبادلة بين المثقفين والحركة الجماهيرية. ويتكون الإحسـاس والمعنى مـن التجربة في التنظيم، في «المنطقة» التي تلتقـي فيها العناصر الثلاثة ـ الجماهير والمناضلون والمثقفون ـ والتي تصير فيها فلسفة التحرير عند فانون حقيقية.

ملحق

تقسيم فانون فترات علاقة المثقف بالمجتمع الريفي

الفترة التاريخية (تقريبية)	المثقفون	المجتمع الأصلي
السيطرة الكولونيالية	احتواء بعض زعماء القبائل والتراتبيات الإقطاعية	الثقافة تغدو كتلةَ عادات. تحل الخرافات والذاكرة محل النضال الحقيقي في حين تُدفَع المقاومة إلى العمل السر
التمثّل/ الاندماج	تأسيس مدارس كولونيالية ومهمات التمدين	استمرار تدمير الثقافة والاقتصاد الأصليين. قيام الذاكرة والتقاليد الشفوية بدور مهم في المقاومة السرية
الفترة الأولية من النشاط الوطني	الطبقة الوسطى الحديثة التعليم والمتشربة بفكرة مهمة التحديث، تقوم بمحاولات لتحقيق مساواة في إطار الكولونيالية	
أعوام ما بين الحربين	رد فعل على الاستعمار. الزنوجة والعودة إلى «الجذور»؛ إحياء الماضي. الأحزاب الوطنية تتخذ موقفًا أكثر نضالية لكنها تظل مرحلة قريبة من الانفصال الكامل عن المجتمع الريفي الذي يبدو «خامدًا» ومتخلفًا	استمرار النشاط الذي كان مستمرًا في الريف خلال الفترة الكولونيالية الأخيرة من مصادرات الأراضي والسخرة وفرض الضرائب. «تهدئة» وتطور الحكم العرفي في مناطق الريف
الحرب وما بعد الحرب العالمية الثانية وفترة الاستقلال	الزنوجة ورفض تجريداتها. علاقة أصيلة (لكن غير مستقرة) مع الجماهير. تأسيس تنظيمات ذات قواعد جماهيرية، «ثقافات مقاتلة» ووطنية جديدة	ثورة معلنة. اتصال جديد بين المدينة والريف وتحوّل جذري في ثقافة الشعب

الفصل الثامن

الوطنية / القومية والإنسانية الجديدة

«ينبغي علينا ألا نمارس الشعوذة مع الشعب».

Fanon, *The Wretched of the Earth*

كان جزء مهم من مشروعي تفحّص السياسة الثقافية لدى فانون في سياق تاريخي. وأكدتُ، في ملاحظاتي السابقة بشأن الحجاب والراديو، السياقات الاجتماعية ـ السياسية الأشمل وحركيّة مفهوم فانون للوعي الوطني وبناء الأمة. وأحاجج هنا، في سياق الوعي الوطني أيضًا، أن السياسة الثقافية عند فانون يمكن أن تؤدي إلى فهم لإنسانيته. وعلاوة على ذلك، إذا كانت إنسانيته تُعزى إلى العمل المناهض للاستعمار الاستيطاني، فلماذا إذًا يجب أن تتخذ شكلًا وطنيًا؟ علينا أن نناقش أولًا مفهوم فانون للتحرر الوطني.

أولًا: مسألة الوطنية

يتحاشى فانون الشعبوية المجردة التي تحدِّد ادعاءاتها بصورة ضيقة جدًا في رد فعل على حكم البيض في حين أنها تتخذ، بصورة واسعة للغاية، من القارة الأفريقية بكاملها ميدانها المرجعي. وبدلًا من ذلك، يرى أن ثقافة وطنية، تولد في خضم النضال المناهض للكولونيالية، يمكنها أن توفر أساسًا للنجاح وتضع الأرضية لمجتمع سياسي نشيط. ومن هذا الأساس الوطني يمكن تطوير جامعة أفريقية أصيلة. لقد أوجدت الكولونيالية الحدود بين الأوطان، ومع ذلك، يؤكد فانون ـ مع أنه يقاوم الاعتناق غير النقدي للتصنيفات المشتقة من الكولونيالية ـ أن التحرير الوطني هو الشكل الذي يجب أن تتخذه النضالات المناهضة للاستعمار. حقًا، إذا لم يصبح النضال الاجتماعي مسعى وطنيًا فإنه سيتفسخ في نهاية المطاف بحسب خطوط تراجعية وجغرافية وإثنية وعِرْقية بعد

أن يُعاد ترسيمها من جانب الحكم الاستعماري أو ببساطة يوجدها هذا الحكم. وهو يلمّح إلى خطر التفسخ عندما يتكهن بشأن العواقب الممكنة في حال لم تتطور الفترة الأولية من العفوية وظل النضال في إطار الوعي الأولي والاجتماعي المحلي حيث تتوحد مجموعة بمواجهة مجموعة أخرى تحت العين الصاحية للكولونيالية. وإذا وصلت هذه النضالات إلى ما يسميه فانون «مرحلة الوعي الاجتماعي قبل مرحلة الوطنية»، فإن المطالبات الشديدة بالعدالة الاجتماعية ستتحالف ـ ويا للمفارقة ـ مع «القبائلية» (*WE*, 204). قد يكون الشعور العِرْقي، أو الرغبة في الانتقام، سببين جيدين أو متماسكين بما يكفي للانضمام إلى النضال ضد الاستعمار، لكن الوعي الاجتماعي الذي ينتجانه هو وعي بدائي ومحلي، وهو في النهاية وعي رجعي.

خلال الحرب الجزائرية، بُعثت «الأمة» إلى الحياة، عمليًا، في المَحَلّة: تم وضع الحكومة على سفوح جبال القبائل، مثلًا، لتنشر العدالة بطريقة مباشرة وسلطوية، وغالبًا ما تكون المجموعة مترابطة بواسطة «مجموعة معتقدات غامضة» مشتقة جزئيًا من تقاليد المقاومة، كما من أشكال الحكم المحلي الديمقراطية. وهذا النوع من الحكم المحلي، المتناقض أصلًا والمتشدد في استقلاله، يجب أن يتطور إلى مفهوم للأمة أكثر غنى وأكثر شمولية. لكن هنا تبدأ المشكلات بسبب وجود قوى أخرى ومطالب أخرى ذات علاقة بالمشروع الوطني. وتكهّن فانون بحدسه النقدي بإمكانية كبيرة للإخفاق في الحركات الوطنية، مشيرًا إلى أن اختبار نجاح إزالة الاستعمار يكمن في درجة التحديد الذاتي الإنساني. وأوصى بأن التحديد يقود إلى زقاق مظلم، إذا لم يُجعَل البرنامج الوطني واضحًا، وإذا لم يجرِ تعميقه «من خلال تحوّل سريع إلى وعي للحاجات الاجتماعية والسياسية، وبتعبير آخر، إلى الإنسانية» (*WE*, 204).

يدّعي بعض نقاد ما بعد الكولونيالية أن الوطنية غريبة عن أفريقيا، وأنها فكرة أوروبية تبنّاها القادة المناهضون للاستعمار بهدف تحقيق التحرر من السيطرة الأوروبية. من المؤكد أن الدولة ـ الأمة ـ بتكوينها الجغرافي كانت ابتكارًا أوروبيًا؛ لكن الوطنية أخذت بحلول خمسينيات القرن العشرين ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالوعود الفورية بتكسير أغلال الحكم الأجنبي. وعلاوة على ذلك، فإن سيطرة السلطة الفكرية الأوروبية استمرت عمليًا من دون منازع،

وذلك يعود جزئيًا إلى أن نقد سلطتها يكمن في الفكر المانوي الذي تميز به الحكم الأوروبي في أفريقيا. وكان تقديم الشكل السياسي الأفريقي الأصلي على أنه هو الجواب رد فعل على التفكير المانوي لكنه بقي في إطار حدوده الفكرية. وبدلًا من ذلك، كانت ثمة وفرة من أنظمة الحكم، بعضها ديمقراطي وبعضها الآخر غير ديمقراطي، وكان بعضها مساومًا للاستعمار أكثر من غيره. وكان من الضروري رؤية كيف أن الأشكال الديمقراطية المحلية المتنوعة وفّرت أساسًا لنجاح الوطنية ـ في حين لم تكن كافية بحد ذاتها. وباختصار، إن ديالكتيك فانون الخاص بمناهضة الاستعمار يقوم على أرضية المحلي، لكنه من أجل إلحاق الهزيمة بالاستعمار ينتقل من الضروري إلى حركة مخطّطة مركزيًا. وهنا يتوقف كثير من الحركات الوطنية. ويرى فانون أن هذه الحركة المركزية تواجه تحديًا جديدًا يتمثل في العودة إلى المصدر، إلى لامركزية محلية أثْرَتها الحركة السابقة. فلننظر في هذه الخطوة بمزيد من التفصيل.

ثانيًا: نظرية فانون في الوطنية: نوعان من الوطنية أم ثلاثة أنواع؟

«دعونا لا نضيّع أي وقت في الابتهالات العقيمة والتنكر البيئي المثير للاشمئزاز».

Fanon, *The Wretched of the Earth*

يقال في كثير من الأحيان إن فانون يميز بين نوعين من الأيديولوجيا الوطنية في سياق مناهضة الاستعمار الاستيطاني. ومن جهة، كانت ثمة وطنية أرادت أخذ زمام السلطة لكنها تظل عمليًا تابعة لقوى خارجية؛ ومن جهة أخرى، كانت ثمة وطنية أرادت استقلالًا حقيقيًا، وتتمثل في مجموعات مثل جبهة التحرير الوطني. وأنا أجادل أن فانون يضيف وطنية ثالثة، مفهومًا فريدًا للوطنية، ينتقد ضمنًا جبهة التحرير وغيرها من تنظيمات التحرر الوطني، وهي تقوم على أرضية يسميها إنسانية جديدة، كما يسميها أممية.

في كثير من الحالات، يعتمد تطور الوعي الوطني في القارة الأفريقية على رد فعل المستعمِرين، وهذا يثبت جزئيًا وجهة نظر فانون القائلة إن درجة مقاومة إزالة الاستعمار تحدد شكل الحركة الوطنية وعمقها. وفي بعض الحالات، تبنّى المستعمِرون النخبة الوطنية وتفاوضوا معها على الانسحاب؛ وفي حالات أخرى، كان رفض المستعمِرين الاعتراف بالنخبة الوطنية يضطرها لانتهاج سياسة أكثر جذرية. وتمكن المقارنة بين هذه المواقف بإيجاز على أنها وطنية معتدلة ومحافظة (وطنية ١) في مقابل وطنية مناضلة (وطنية ٢). والفارق الأساسي بين هذين الشكلين من الوطنية ووطنية ثالثة وفقًا لفانون (وطنية ٣) لا يكمن فقط في رد فعلها على الكولونيالية بل في منظور الشعب للوطنية ووعيه بها. وكلما اتضح أكثر أن الانتصار على الاستعمار كان من عمل الشعب، وليس عمل نخبة ما، كلما ازدادت إمكانية جعلها لامركزية في الفترة ما بعد الاستعمار، وبالتالي اعتبارها وطنية ٣. في فرضية غرامشي البليغة، يمكن التفكير في الوطنية ٣ على أنها تفاؤل الإرادة وتشاؤم العقل، واحتفاء بفعل الإنسان واهتمام نقدي بمجازفات الوعي الوطني. ولا يمكن حل هذا المأزق إلا في الممارسة، ممارسة تشتمل على عمل المثقفين. لكن من السهل تهديم العمل، وسَحْق الإرادة البشرية البالغة الرهافة بعد التجربة الكولونيالية. ولأن الوضع ما بعد الاستعمار يتسم بالإشكالية، يرى فانون أنه «يجب عدم الانتظار أبدًا إلى حين تنتج الأمة رجالًا جُددًا ؛ يجب عدم الانتظار أبدًا إلى أن تحوّل العمليات الثورية الرجالَ بصورة ضئيلة عبر تجديد متواصل. صحيحٌ حقًا أن هاتين العمليتين ضروريتان، لكن يجب مساعدة الوعي» (*WE*, 304). وبدعم من النقد الدائم، «على النظرية الثورية، إن أرادت أن تكون محرِّرة بصورة كاملة، أن تعمل بجهد على استخلاص الاستنتاجات؛ ذلك أن النظرية الثورية هي التي يمكن أن تساعد في حل المشكلات، وتعطي إشارة «للوعي باتخاذ خطوة أخرى» (*WE*, 304-305).

سنعمد، في ما يلي، إلى مزيد من معالجة مفهوم الوطنية عند فانون من زاوية الوعي الذاتي وكيفية ارتباط ذلك بنظريته الثورية، وبمناشدته الواردة في ختام كتاب معذبو الأرض الداعية إلى صياغة مفاهيم جديدة تنشأ من النضالات الأفريقية. ويوحي «فتح صفحة جديدة» بما يسعى النضال المناهض للاستعمار إلى إنتاجه من ذاته من دون سابقة. ولأنّ غياب الكولونيالية يعني غياب كل من المستعمِر والمستعمَر، فإنه يجب أن يشتمل على إعادة تنظيم جذرية للبنية

الاجتماعية لتلافي وضع استعمار جديد. إن التحول المعقّد للمستعمَر، وليس مجرد مغادرة المستعمِرين، هو الذي سينتج الإنسانية الجديدة. وباختصار، إن مغامرة تجاوز المانوية تعني تحويل المواطن الأصلي إلى ذاتٍ تاريخية مفكِّرة نشيطة: «السمو فوق هذه الدراما العبثية التي كان آخرون يمثلونها من حولي (...) الوصول إلى الشامل» الخاص بالاعتراف المتبادل (*BS*, 197). هذا هو جزء مما تعنيه الإنسانية الجديدة عند فانون.

علينا أن نتذكّر دائمًا أن اهتمام فانون بتأسيس حزب ديمقراطي بصورة جذرية يقدَّم على أنه إشكالي. فعلى سبيل المثال، عندما يثير مسألة لامركزية الحزب وامتدادها إلى المناطق الريفية ومجالس القرى نموذجًا لصنع القرار، فإن على هذه المجالس أيضًا أن تمر بتحول جذري. ويطرح فانون بعض الأسئلة المتكررة ويقترح وسائل لمعالجتها.

إن تجاوز المانوية يعني إنهاء عالم الكولونيالية والعنصرية وتدشين تبادلية إنسانية جديدة. هذه الفرضية تتسم بالحشو. فإنهاء الوضع الاستعماري بصورة حقيقية يتطلب إنسانية جديدة، والإنسانية الجديدة تتطلب إزالة الاستعمار بشكل كامل. يتجنب فانون الإنسانية الأوروبية الليبرالية التي يعتبرها منافِقة، لكنه يحاول جدّيًا أن يخلق مستقبلًا أكثر إنسانية ومختلفًا بصورة أساسية من التجربة العنيفة واللاإنسانية الخاصة بالحكم الاستعماري. إن إنسانية فانون جزئيًا إنسانية عملية وأخلاقية، لأنها مسألة حياتية على الرغم من كل شيء. ورأينا آنفًا كيف يعبِّر عن التصور المسبق لإنسانية جديدة ثقافيًا، في التحول الجذري للوعي الذي يجري خلال الثورة. وهكذا فإن الثقافة المقاتلة هي أحد التعبيرات عن الإنسانية الجديدة، مع أنها في كتاب معذبو الأرض بعيدة من أن تكون كاملة ولا تستنفد كامل المعنى الذي قصده فانون. وعلينا من أجل فهم قصد فانون أن نتتبع على نحو بالغ الدقة كيف تؤدي السياسة الثقافية لفانون إلى إنسانية جديدة، وهي جزء منها.

تتطلب النظرية الثورية مقاربة «كاملة»، وأعلن فانون الإطار النظري لسياسته الثقافية في كلمة ألقاها أمام «المؤتمر الأول للكتّاب السود». وإذ أُلقيت هذه الكلمة مباشرة بعد مجاهرته بالمشاركة في الثورة الجزائرية، فإنها تناصر النضال ضد أشكال الاغتراب كلها: «إن النهاية المنطقية لهذه الإرادة

النضالية هـي التحرير الكامل للتراب الوطني. ومن أجـل تحقيق هذا التحرير، فإن الإنسان المُنتقص يستعمل موارده كافة، ممتلكاته كلها، القديمة والجديدة، التي يملكها أو تعود إلى المحتل» (AR, 43). ويفسر فانون النضال على أنه جزء من العملية التي تجعل من المواطن الأصلي فردًا اجتماعيًا، شخصًا «قرر وهو «على علم تام بما ينطوي عليه الأمر» أن يحارب أشكال الاستغلال والاغتراب كلهـا الخاصـة بالإنسـان». وهدف هـذا الانخـراط في النضـال هـو «التحرير الكامـل». والإنسـانية الجديـدة «يتـم تصورهـا مسبقًا فـي مجـرى النضـال» (WE, 246). ومن أجل أن يصبح نضال المضطهَدين «كاملًا، مطلقًا على الفور»، يجب تجاوز «المحتوى العملي» ـ الذي يُدخل إلى العمل موارد المضطهَدين والمسـتوطنين كلهـا ـ أو بتعبير آخـر، أن يمر بتحول جـذري. ومن خلال هذا التجاوز الديالكتيكي، تلتقي الإرادة الحرة في نظام اجتماعي جديد، إرادة حرة تحقـق (وهي تعي) حرية الإرادة الخاصة بها. إن بنية وإيقاع الشـعب، وتحوّله الجـذري، توفّر بنية المجتمع الجديد، البادية للعيـان أصلًا في عملية «التحرير الكامل».

إن اقتراح مثل هـذا الإطار من أجل «الحفاظ غير المنطقي على نزوع ذاتي فـي تناقـض منظَّم مع الواقـع» (AR, 53) هـو شـيء، وتحقيقه هو شـيء آخر. إن الفجـوة ما بين تنظير فانون بشـأن الحرية المطلقة، وبين «واقـع» الجزائر ما بعد الاسـتعمار هي النقطة الناتئة لكثيرين من النقاد. كيف يمكن الجماهير المتزايدة الوعي والوحدة، كما توقّع فانون بمثل هذا التأكيد، أن تتشتت بمثل هذه السرعة في الأعوام اللاحقة للاسـتقلال؟ من أجل مزيد من إثراء هذا السؤال ومضمون مفهوم فانون للتحرر الوطني وللإنسانية، دعونا نعود أولًا إلى نقده للوطنية.

في ما عنى المستعمِرين، يعتقد فانون أن الفكرة الكولونيالية عن الإنسانية تتحقق من خلال «إعلانها عن مساواة أساسية بين البشر». وتدعو الكولونيالية، وهي تبدو منطقية لنفسها، حفنة من نخبة المواطنين الأصليين «إلى أن يصبحوا إنسـانيين، وأن يقتدوا بنموذج الإنسـانية الغربية كما تجسـدت فـي البرجوازية الغربية» (WE, 163). وتعتمد هذه النخبة الأذواق الغربية، في حين تكون بقية «ما دون الإنسـانية» الكولونياليـة غارقـة فـي الفقـر. وفـي الوطنيـة ١، تكـون هذه «الطبقـة»، وهي أساسًـا كاريكاتورٌ للبرجوازيـة الغربية، هي التـي تتولى القيادة

الوطنيـة فـي مـا بعـد. وفـي هـذا السـيناريو، لا يـؤدي الاسـتقلال إلـى إزالـة الاسـتعمار، بل إلى شـكل غريب من إعادة الاسـتعمار ذاتيًا حيث تقوم القيادة المحليـة ببسـاطة بمحاكاة امتيـازات ومواقـف الأوروبيين وتقتفـي أثرهم على الطريـق نحـو «الانحطـاط» ـ نخبـة تسـافر فـي طائـرات «ألجـت» (Jet) وتقود سـيارات المرسـيدس وتشـرب المارتينـي ـ فيمـا الجماهير تغـوص عميقًا في الفقـر. ويقـول فانـون صارخًا إنـه إذا كان حلـم المرء هـو تحويـل أفريقيا إلى أوروبا، يكون مـن الأفضل حينئذ إبقـاء أفريقيا تحت سـيطرة الأوروبيين. وإذا ارتدت الأمة «قناع الكولونيالية الجديدة» فإنها لن تسـلك طريقًا جديدة بل إنها تركد. تهرع الطبقـة الحاكمة إلى رأس المـال، والمناطق الحضريـة، والمناطق ذات الامتيازات في ظل الاسـتعمار، فـي حين «تقتفي بقية المسـتعمرة طريقها إلى التخلـف والفقر» (WE, 159). ويكـون التراجع في ظل القيـادة الوطنية على الجبهـات كلهـا: الاقتصاديـة والاجتماعيـة والسياسـية. إن الوطنيـة ١ تعكـس «بلقنـة» أفريقيـا، إذ تطالـب نخبـة كل «دولـة» بامتيازاتهـا الخاصـة، وبالخدمة المدنيـة الخاصـة بهـا، وبرواتـب حكوميـة ضخمـة، فيمـا هـي تقـاوم الوحدة الأفريقية. ويسمي فانون هذا النوع من الوطنية «مضادًا للوطنية»:

«إن البرجوازيـة الوطنية التـي لا تملك عمليًا أي قـوة اقتصادية (...) وهي ليسـت منخرطـة في الإنتـاج أو الابتـكار أو الإنشـاءات أو العمـل (...) تدخل مطمئنة الضمير سبيل برجوازية رهيبًا معاديًا للوطنية، برجوازية على نحو مُسطّح وغبي ومثير للسـخرية. التأميم بالنسـبة إليهم لا يعني حكـم الدولة في ما يتصل بالعلاقـات الاجتماعية الجديدة (...) [لكن] مجرد نقـل تلك المزايا المجحفة الموروثة عـن الفترة الاسـتعمارية إلى أيـدي المواطنين الأصليـين (...) وتُنفق مبالـغ هائلة على مظاهر التفاخر، السـيارات، المنازل (...) وسـيُثبتون أنهم غير قادريـن علـى النجاح في تطبيـق برنامج ذي حـد أدنى من المحتوى الإنسـاني، على الرغم من الإعلانات الرنانة (...) المستمدة مباشرة من الأبحاث الأوروبية بشأن الفلسفة الأخلاقية والسياسية» (WE, 149-163)[1].

(١) إن فكرة فانون بشأن العُقْم الدائم للبرجوازية الوطنية يُعاد عرضها ببراعة حين يصف الفترة من الولادة إلى الموت، إذ يعكس الفترة القصيرة ما بين استقلال غانا عن بريطانيا وانحطاطها تحت حكم نكروما والانقلاب عليه، انظر: Ayi Kwel Armah, *The Beautyful Ones Are Not Yet Born* (London: Heinemann, 1981).

هذا التحليـل المتبصِّر يلخص التجربة اللاحقـة المُحزنة لمجموعة من الدول، بما فيها دول كانت قد بدأت تسير على درب وطنية أكثر نضالية[٢].

الأسـوأ من ذلـك هـو أن القـادة الوطنيين لـم يقفوا عنـد حـد أن يصبحوا متغربنين بأشـكال سـطحية لكنها ماكرة، بل إنهم يقبلون أيضًا الفلسفة العنصرية الأوروبية «في أكثر أشكالها فسادًا». والكلام الإنشائي على الإنسانية البرجوازية ينقلب بسهولة إلى كلام إنشائي على الفرادة الأفريقية، و«أفرقة الطبقة الحاكمة» تنبىء بذروة سياسة عنصرية لا تزيد فلسفتها الكاملة في الواقع عن الشعار «خُذوا مكان الأجنبي».

يتكشـف خواء مثل هذه الوطنيـة وخطرها عندما تظهر المنافسـات بين الأعـراق والإثنيـات التـي خلقهـا ويعيـد خلقهـا الحكـم والتصنيفـات الاسـتعمارية، و«تنزع الوحدة الأفريقية قناعها الأجوف»؛ وسرعان ما ينحط الشـعور الوطنـي إلـى عنصريـة. والعقلانيـة التـي اكتسـبتها الجماهيـر عبر المواجهة مع الاسـتعمار تتبدد الآن، ويُصار إلى تشـجيع العداوات القديمة الضاريـة، وبدلًا من الوعي الوطنـي، فإن الهوية الدينيـة والمذاهب الروحية «تكشـف عن حيوية جديدة». وباختصار، فإن سياسـات الوطنية ١ تقود إلى الركـود والتراجـع والتفتُّـت والمجاعة. ومن المحـزن أن مثل هـذا الرُهاب (الفوبيـا) من الأجانب بوصفه أساسًـا للسياسـة لـم يتلاشَ بعـد. واختُزلت المواطنة في كثير من الدول الأفريقية المتحررة من الاستعمار إلى تصنيفات اسـتعمارية. ومثـل هذه السياسـة، وتركات الحكـم الاسـتعماري، قد وُجدا بأكثر الأشكال تطرفًا ومأساوية في رواندا، حيث استُعمل شعار «خذوا مكان الأجنبي» في سبيل تبرير الإبادة الجماعية.

---

(٢) وصف نغوغي وا ثيونغو (Ngugi wa Thiongo) باقتدار واضح الأدبيات بشأن أفريقيا ما بعد الاستعمار على أنها «سلسلة من الحواشي الخيالية» على فصل «ثغرات»، انظر: Ngugi wa Thiongo, «The Writer in the Neo-Colonial State,» in: Ngugi wa Thiongo, *Moving the Centre* (London: Heinemann,1933), p. 66.

ثالثًا: الوطنية ٢: الفلاح المرهَق بالعمل والمثقف الكسول

«إن عدم استعداد الطبقات المتعلمة وغياب الروابط العملية بينها وبين جماهير الشعب وكسلها، ولْنَقُلها صراحة، كسلها في اللحظة الحاسمة من النضال، ستؤدي إلى حوادث مؤسفة مأساوية».

Fanon, *The Wretched of the Earth*

«لنفترض أننا قمنا بالإنتاج بوصفنا كائنات بشرية (...) في التعبير الفردي عن حياتي أنا، كنتُ سأنتج التعبير المباشر عن حياتك أنت، وبالتالي كنت في نشاطي الفردي سأؤكد وأحقق طبيعتي الأصيلة، طبيعتي الإنسانية، المجتمعية. ستكون إنتاجاتنا حينئذ مرايا كثيرة تشع منها طبائعنا».

(ماركس، «مقتطفات من كتاب جيمس ميل (James Mill) **عناصر الاقتصاد السياسي**» *Elements of Political Economy*)

يمنحنا نقد فانون الفريد للوطنية ٢ الأكثر نضالية فرصة للتبصر في الطابع الديالكتيكي لمفهومه. وخلافًا للوطنية ١ التي تقودها نخبة سرّاقة تهتم بمصلحتها الخاصة، فإن الوطنية ٢ تنطوي على رغبة أصيلة في تحديث الأمة وتطويرها. بيد أن الوطنية ٢ تعتبر الفلاحين والعمال مجرد أداة لمراكمة رأس المال المطلوب لـ«التحديث»، بدلًا من أن تطوِّر علاقات جديدة بهم وتشركهم جدّيًا في عملية صنع القرار.

إن شكوى السيد الكولونيالي المألوفة من أن المواطن الأصلي بطيء وكسول يقدِّمها القادة الوطنيون مع تحريف أيديولوجي جديد: الآن عليهم أن يضحّوا من أجل الأمة. وتصبح «التنمية» بأي وسيلة الصنم الجديد، ولا يمكن تحقيقها، في ظل غياب التكنولوجيا لزيادة فائض القيمة، إلا بالعمل المعروض بوفرة[٣]. وهذه الدعوة التي يطلقها القادة الوطنيون ٢ إلى بذل «جهود جبارة» من

(٣) نظرية اقترحها و. أ. لويس W. A. Lewis, «Economic Development with Unlimited Supplies of Labour,» *The Manchester School of Economics and Social Studies*, 36, no. 1 (Jan. 1958).

أجل الأمة تستوعب تحديدات أيديولوجية متنوعة وغالبًا متضاربة ـ الزنوجة، أو الشخصية الأفريقية، أو العروبة، كما تستوعب أشكالًا متنوعة من «الاشتراكية» و«التحديث». لكنْ بين هذه العوامل المتغيرة ثابت واحد: الضغط على الفلاحين كي يضحّوا أكثر حتى مما ضحوا خلال الفترة الاستعمارية: «سيجري تكثيف استغلال العمال الزراعيين وجعله مشروعًا. وباستخدام شعارين أو ثلاثة، سيطلب هؤلاء المستعمِرون الجدد من العمال الزراعيين مقدارًا هائلًا من العمل، باسم الجهد الوطني طبعًا» (WE, 154-155). والقائد الذي وجد الناس في شخصه ممثلًا للوحدة الوطنية في مواجهة السيطرة الاستعمارية، يصبح في نهاية المطاف مصدرًا جديدًا للسيطرة، يشرف على تراكم رأس المال. إن كلمة «قائد» تشير إلى من يقود الحيوانات، لكن فانون يذكّرنا بأن «الشعب لم يعد قطيعًا [و] لا يحتاج إلى من يسوقه» (WE, 184).

غالبًا ما يرتبط نقد فانون للبرجوازية (بوصفها مساوِمة وجشعة ولا فائدة تُرجى منها) بمدرسة التخلف التي ترى في الاستعمار الاستيطاني الغربي المصادرة وتخلف أفريقيا، حيث التبادل غير المتكافئ في النظام الرأسمالي العالمي يحدد، بل حتى يقوض، العلاقات الطبقية. لكن خلافًا لاشتغال منظّري التبعية بالعلاقات الخارجية، فإن ديالكتيك فانون مكّنه من أن يدرك العلاقات الاجتماعية الداخلية. فالخيارات يمكن اتخاذها حتى في دوّامة السوق العالمية. وهذا اعتبار حاسم. إن الوضع بعيد من الكمال، لكن مقياس الاستقلال لدى فانون وأحد العناصر المهمة في نقده للوطنية ٢ يصبح، جزئيًا، كيف يعمل الشعب وتحت أي أحوال. ويقارن فانون بين التبني البسيط للنموذج الإنتاجي والجهود الجبارة المطلوبة من الشعب، وبين دعوته إلى أنموطة جديدة (WE, 100). وحاجج أن هذا الاستغلال خلق كائنًا بشريًا منحدرًا، كائنًا متحوّلًا إلى حيوان لأنه يُعامل على هذا الأساس، بدلًا من أن يخلق دولة «متطورة». وبدلًا من القلق بشأن انسحاب الرأسمال، أو التراكم البدائي، يعرب فانون عن قلقه في كتاب معذبو الأرض بشأن انسحاب الكائن البشري، «المسألة الملموسة للغاية المتعلقة بعدم جر [الشعب] نحو البَتر، عدم فرض إيقاعات على الدماغ تغشاه وتحطّمه بسرعة كبيرة» (WE, 187). وهو إذ يدين عمل السخرة باسم الأمة، يصر على التحديد الذاتي للعامل باعتباره خطوة مهمة نحو تحقيق [الذات]. ليس ثمة مراحل في التحرير، بحيث تطور الأمة قاعدتها الاقتصادية أولًا، ثم تحرر الشعب ثانيًا. ولا

يتجسد الوعي الوطني إلا عندما «يُشْمَل الرجال والنساء على نطاق واسع في عمل مستنير ومثمر» (*WE*, 204). ولا فائدة تُجنى من مشروعات أخرى.

يذكّرنا اهتمام فانون بظروف العمل بجدال ماركس بأن ملكوت الحرية يقوم على أساس تحويل العمل المغترب إلى شكل من أشكال تحقيق الذات. ويحذّر فانون من أنه «إذا لم يطرأ تعديل على ظروف العمل فإننا سنحتاج إلى قرون من الزمان لأنسنة هذا العالم الذي أُجبر على الانحطاط إلى مستوى الحيوانات» (*WE*, 100). ولا يمكن تنفيذ هذه التعديلات إلا بتولّي الشعب صنع القرارات، والتجريب على المستوى المحلي، التعلّم من الأخطاء و«بدء تاريخ جديد» (*WE*, 99, 188-189). ولا يقع مثل هذا الهدف على مسافة طوباوية ما في التطور الفوري؛ وبالتالي فهو يتحدث عن التجربة الجزائرية على أنها «بداية جديدة». وعلاوة على ذلك، لا يرى فانون العمل بوصفه إلزامًا خارجيًا بل بوصفه تعبيرًا وفعل خلق للفرد الاجتماعي. فمن وجهة النظر النفسية، العمل غير المغترب أمر أساسي لإحساس الفرد بنفسه. وعلاقات العمل الاجتماعية الجديدة تنشئ في الوقت نفسه إعادة إنتاج لذات مخلوقة حديثًا تدرك أن «العبودية تتعارض والعمل، وأن العمل يفترض وجود الحرية والمسؤولية والوعي». وهو يدّعي «أننا في الولايات التي نجحنا فيها في تطبيق هذه التجارب المثيرة للاهتمام شاهدنا الإنسان تخلقه البدايات الثورية» (*WE*, 192). وهذا خطاب مختلف للغاية عن السياسة الوطنية. وبحسب تفكير فانون، فإن الإنتاج الوطني يزداد في الواقع بدلًا من أن ينخفض إذا تولّى الشعب زمام السيطرة. فمع التركيز على الإنسان كاملًا، وليس مجرد عمل العضلات المباشر، ومع اللقاءات بين المنتجين والمستهلكين إبّان حرب التحرير الجزائرية، وصل التزود بالسعرات الحرارية مستويات لا سابق لها: «في الحقيقة إن الوقت الذي يستغرقه الشرح، الوقت "الضائع" في معالجة العامل بوصفه إنسانًا، سيتم التعويض عنه» (*WE*, 192). لكن ظلت المشكلة المتمثلة في نقل هذه المثالية التي شهدتها حرب التحرير إلى فترة ما بعد الاستقلال.

يمكن اعتبار فانون على مذهب الإنسانية الماركسية، بمعنى أنه لا يدعو إلى مفهوم ساكن للطبيعة البشرية، بل إلى مفهوم الطاقة الإنسانية «التي تخلقها

البدايات الثورية»[٤]. وبدلاً من النظر إلى ماركسية فانون من مجرد زاوية التوسع في [استعمال] التصنيفات الطبقية في السياق الاستعماري، فإن ما هو مثير بصورة خاصة هو التعبير عن إبداع التدخل الأيديولوجي باعتباره عملًا سياسيًا. وهو في كتاب معذبو الأرض يسمي هذا التدخل «ثقافة سياسية»، يعرّفها بأنها تفتح عقول الشعب، «وتوقظه وتتيح المجال لولادة ذكائه» (*WE*, 197). وهذه الولادة أمر مركزي في مفهوم فانون للثقافة الوطنية، وهي تغدو ممكنة من خلال تحوّل الوعي بتأثير من النضال الثوري؛ وهنا يولد الوعي بومضة فطرة سليمة بصورة مباشرة إلى درجة أنه يبدو استثنائيًا: «أدرك الفلاحون بصورة واضحة للغاية فكرة أنه كلما زاد الذكاء الذي تدخله في عملك، ازدادت المتعة التي ستجدها فيه» (*WE*, 192).

خلافًا لذلك، فإن لدى التنظيم الوطني ٢ نزعة إدارية إزاء العمل. وقد يتحاشون «التقنيات وخبراء التخطيط القادمين من جامعات غربية كبرى» (*WE*, 192)، لكن لديهم الموقف نفسه من «الموارد البشرية». وبحسب تفكير فانون، فإن ما يجعل هذا الأمر ضارًا هو الفصل الذي يقيمه بين التنظيم والمبادئ الثورية، وبين التنظيم والجماهير.

إن الانقسام بين القادة الوطنيين والجماهير، الذي يلي الاستقلال مباشرة ويغدو فائق الوضوح لدى استرجاعه، لم يكن أوتوماتيكيًا ولا هادئًا؛ كان نتيجة صراع طبقي حادّ، حيث جرى حظر التنظيمات العمالية وتحطيم القوى المعارضة. إنه يمثّل شيئًا من الثورة المضادة. وإذ يَسُدّ الحزب التدفق الحر للأفكار التي منحت دافعًا لعملية الاستقلال، فإنه يتفكك إلى «نقابة للمصالح الفردية» و«صَدَفة جوفاء»، تستعملها القيادة الوطنية «ستارًا» بينها وبين الجماهير.

---

(٤) استُعمل تعبير «الكامن» بتحفظ، لكنني اعتقد أنه يلمّح إلى نظرة ديالكتيكية بدلًا من نظرة ساكنة عن جوهر إنساني لا يتغير، ويقتصر الأمر على كشفه بالثورة. إن إعادة الترتيب المادية (بحسب تعبير فانون) تطلق الطاقة الإنسانية. وسمى فانون فلسفته، على غرار ماركس، «إنسانية جديدة». ويعتقد طوني مارتِن أن كتاب ماركس الثامن عشر من برومير (*Eighteenth Brumaire*)، ولا سيما فكرة ماركس القائلة إن الناس يصنعون التاريخ ولكن ليس في الأحوال التي يختارونها، «كان له جاذبية خاصة بالنسبة إلى فانون (...) [و] أمدّه بالفكرة المهيمنة المتكررة في فلسفته»، انظر: Martin, «Rescuing Fanon from the Critics,» in: Nigel C. Gibson, ed., *Rethinking Fanon: The Continuing Legacy* (Amherst: Humanity Books, 1999).

وفي غياب رغبة منه في توسيع الديمقراطية، يغدو الحزب سلطويًا ويستأصل بصورة منهجية أطراف المعارضة كلها: «تتم تصفية الأحزاب المعارضة الجنينية بعمليات الضرب والرجم بالحجارة. ويرى مرشحو أحزاب المعارضة بيوتهم وهي تحترق (...) أحزاب المعارضة كلها (...) حُكِم عليها بالصمت أولًا، ثم العيش بشكل سري» (*WE*, 182). وسرعان ما ستتحقق نبوءة فانون في الجزائر، حيث جرى إسكات المنشقين واستئصال الجذريين، واعتُبرت الإضرابات «عدم انضباط» في العمل، وأنها لا تخدم المصلحة الوطنية[٥].

تمثّل مسألة التنظيم عدسة قوية للتركيز على انحطاط الوطنية ٢. ومرة أخرى، يصف فانون بدقة الوضع الأفريقي ما بعد الاستعمار. ومع أن التنظيم يساعد في إنجاز «المهمة التاريخية» المتمثلة في تخليص الأمة من المستعمِرين، لكنه يُمسخ في معظم الأحيان إلى دكتاتورية بيروقراطية. وهو إذ يتمركز غالبًا في المناطق الحضرية، حيث يتزايد الفساد فيه، فإنه ينحط إلى دكتاتورية مسؤولي الحزب. وباعتناقه نموذجًا عسكريًا، فهو غالبًا ما يتصرف مثل «رقيب أول عادي»، يحكم من فوق. وهو يطلب من الشعب «الصمت في صفّ الجُنْد»، كما يتوقع فانون: إن الجماهير التي يزداد فصلها عن عملية صنع القرار برمتها، تُعاد «إلى الكهوف»، فكريًا وجسديًا.

يذكّرنا مشروع فانون لتعميق الثورة المناهضة للاستعمار إلى إنسانية برأي ماركس في كتاب الثامن عشر من برومير القائل إن الثورة البروليتارية تتقدم عبر عملية من النقد المتواصل. ومن أجل «تعميق» الوعي الوطني إلى إنسانية، هناك حاجة إلى وجود مفهوم مختلف للوقت والتنمية. ولا فائدة في استيراد مفاهيم رأسمالية؛ بل إن ثمة حاجة للنظر إلى الإنتاج من زاوية التنمية البشرية. ويجب أن يدرك الشعب أن أجندة اجتماعية جديدة ستلي جدولًا زمنيًا جديدًا، غالبًا ما يكون مرتجلًا، ويتّسم بالصبر والثبات، ولا سيما أن «روح التثبيط التي زرعتها السيطرة الاستعمارية في عقول الناس، لا تزال قريبة جدًا من السطح» (*WE*, 194). ويمكن لهذا التثبيط، كما يخشى فانون أن يؤدي إلى تراجع شامل وفائق السرعة.

---

(٥) كما كان الحال في غانا تحت حكم نكروما، جرى حرمان العمال من حق الإضراب ضد الحكومة الجديدة.

إن عمق نقد فانـون للفصل بين قادة الشـعب وصفوفه، وغياب صلات عمليـة بينهمـا، تأكد خـلال الأعـوام الأولى مـن الاسـتقلال الجزائـري. إذ أخفقت الالتزامات الأصيلة بتأسـيس تعاونيات زراعية. وفي ظل اسـتهداف الفلاحين بصـورة متكررة من المركـز المديني، فإنهم لـم يُمنحوا أي صوت ولا تمثيـل، ووُضعوا فـي الطرف المتلقـي من «التشـاركية». وغالبًـا ما أدى التركيز علـى المحاصيل النقدية بـدلًا من المحاصيل الغذائيـة إلى نقص في الأغذية وزيادة الاعتماد على الأغذية المستوردة، وتحدَّد بصورة ضمنية عبر تصنيـف الفلاحين لا على أسـاس أنهم ذوو قيمـة بحد ذاتهم بـل على أنهم مجرد منتجيـن للقيمـة. وأدى الطابع السـلطوي لتطبيق الخطـة «إلى انتصار دكتاتوريـة الموظفيـن الحكومييـن» (WE, 180). وحتـى محـاولات تقليـص البيروقراطيـة الحكوميـة المتناميـة، كما فـي تنزانيا تحت حكـم [جوليوس] نيريـري، لم توقـف عملية تناقضاتهـا هـي (WE, 165) بـل زادت البيروقراطية الجهوية. لقد توجهت السياسـة إلى الأعراض بدلًا من المسببات الأساسية. ونشـأ جزء من المشـكلة من التأكيد على أن الرأسـمالي، أو المُسـتغِل مالك الأراضي، كان غير معروف في المجتمع الأفريقي التقليدي[٦]. واسـتجرّ هذا المنظـور موقفًا هـو بالأحرى سـاذج وغيـر نقـدي إزاء الانقسـامات الطبقية الأوليـة التي أخـذت تبرز فـي التنظيم بأقصى أشـكال العمق. وفـي كثير من الحـالات، أصبح الرجوع إلـى «التقاليد» جـزءًا من أيديولوجيا يُسـتعمَل في حجـب الانقسـامات الجديدة بين القـادة والجماهيـر، ووضْع نهايـة للحوار والنقـاش و«التبادل الحر لـلآراء» (WE, 170). وفي حيـن أن التأميمات نقلت إلى النخبـة الامتيازات غير العادلـة الموروثة عن فترة الحكم الاسـتعماري، فإن الخصخصة لم تواجه هذا الميراث، ولم تسـاعد إلا في إنتاج المزيد من عـدم المسـاواة والفقر. كانت مشـروعات «الاشـتراكية الأفريقيـة» أصيلة إن كانـت بيروقراطيـة؛ و«التكيّف الهيكلـي» الرأسـمالي النيوليبرالـي، من جهة أخرى، لم يكن سوى استغلال منهجي.

(٦) انظر مثلًا: Julius Nyerere, «Les Frondements du socialisme africain,» Reprinted in: Julius Nyerere, *Freedom and Unity: A Selection from Writings and Speeches, 1952-1965* (Dar es Salaam: Oxford University Press, 1966).

رابعًا: الإنسانية والأيديولوجيا

«يجب أن يكون وضوح الأفكار ديالكتيكيًا. فيقظة الشعب جميعه لن تأتي دفعة واحدة؛ وعمل الشعب في بناء الأمة لن يتخذ أبعاده الكاملة فورًا».

Fanon, *The Wretched of the Earth*

إن اهتمام فانون بمركزية العمل في سياق الاستقلال، فيما هو يتردد في إنتاج «أطروحة بشأن الشامل»، يحاول خلق معنى للتجربة المعاشة والتوصل إلى نظرة متبصرة في عمليات إعادة التشكيل الوطني في أفريقيا. وربما يمكن مقاربة ديالكتيك فانون باستذكار تعامله مع هيغل. ويعتقد آكسل هونيت (Axel Honneth) أن كتاب معذبو الأرض «بيان مناهض للاستعمار حاول توضيح تجربة أفريقيا السوداء المضطهدة بالاعتماد المباشر على عقيدة الاعتراف لدى هيغل»[(٧)]. وهونيت يمسك هنا بشيء من الحقيقة، لكن بطريقة سطحية تقريبًا، لأنه يحذف نقد فانون الحاد لهيغل، ويختزل بالتالي إعادة الخلق الإبداعية التي أجراها فانون على ديالكتيك الاعتراف الهيغلي إلى تجربة الاضطهاد. ويرى فانون أن تطور المَنْسق/ البارادیغم الهيغلي للتبادلية يجب أن يعاد رسمه في المستعمرات. فعندما يكون العبد مستعمَرًا أيضًا، تُسدّ الطريق في وجه تطور الاعتراف من خلال العمل. ويقترح فانون طريقًا أخرى عبر تطوير الوعي الوطني. وبتعبير آخر، بدلًا من أن يساوي فانون بين التبادلية والهوية التي ألغت الآخر في نهاية الأمر، فإنه جعل أرضية الاعتراف المتبادل في لحظة كون المرء هو الآخر، ودعا إلى اعتراف من الآخر فيما هو يطالب بعدم اختزاله إلى الشيء نفسه. وديالكتيك التبادلية هذا الذي يصبح ملموسًا في هيئة حركة تحرر وطني ضد الاستعمار، غير قابل للاختزال إلى ديالكتيك العمل. إن فانون لا يقوم بمجرد إحلال ديالكتيك (مناهضة الاستعمار) بديالكتيك آخر (الصراع الطبقي)، بل يعمقهما كليهما، من خلال نسق من التأويل. وكانت النتيجة، كما

(٧) انظر: Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflict* (Cambridge: MIT Press, 1996), p. 160.

طبعًا كانت التجربة تقتصر على التعبير العنصري «أفريقيا السوداء».

رأينا في نقده سارتر، ديالكتيكًا مفتوحًا على نهايات أكثر كثيرًا، أو «ديالكتيكًا غير مرتب»، كما يمكن فانون أن يصفه، يمكن فهمه على أفضل نحو في السياق الاجتماعي. أو هكذا على الأقل ما كان فانون يرى أنه إمكان الحرية. لأن هذا الإمكان لا يمكن أبدًا تحقيقه بصورة أوتوماتيكية؛ فعلًا، ولاحظ فانون في معذبو الأرض أن «الفكر الفلسفي يعلّمنا أن وعي الذات لا يعني إغلاق الباب في وجه التواصل، بل هو يكفله» (*WE*, 247). وهذه «الذات» التي لا تغلق الباب في وجه التواصل تتطور عبر توسط مستمر (وبالتالي نقيض للذات) وعندها فقط تعانق الآخر في اعتراف متبادل.

إن حركة الديالكتيك في معذبو الأرض يتم التعبير عنها بدءًا في إعادة سرد فانون العميقة لتجربة العمل السياسي المناهض للاستعمار. وهي تجربة تحطّم الحقائق الاستعمارية القديمة وتأويل يكشف التناقضات التي كان الاستعمار يخفيها. فالنشاط العفوي كما رأينا سابقًا يسعى إلى فهم للذات يقوم على أساس عمل لا تطوّقه المانوية. وفي الواقع، يرى فانون أن «الثورة» نفسها هي التي «تعطي الدليل على أساسها العقلاني» (*WE*, 146). بيد أن الاندفاع إلى فهم الذات يعوقه «كسل» المثقفين الذين يواصلون الإصرار على اعتماد تحليل مانوي عندما تبرز الحاجة إلى «ظلال المعنى». إن التفاؤل بشأن إمكان تحرر أفريقيا هو نتيجة عمل ثوري يقوم على أساس تحوّل أساسي في طابع الذاتية. لكن، وهو هنا يطلق تحذيرًا نظريًا جديدًا، «الاستعمار ومشتقاته لا يشكّلان، في واقع الأمر، الأعداء الحاليين لأفريقيا (...) وكلما تعمقتُ في الثقافة والدوائر السياسية تأكدتُ أكثر فأكثر أن الخطر الجسيم الذي يهدد أفريقيا هو غياب الأيديولوجيا»[٨] (*DC*, 186). وكان الأمر الذي يحظى بأهمية فائقة في مفهوم فانون للأيديولوجيا هو علاقتها بالثورة. ولهذا السبب بالذات انتقد فانون الشاب فلسفة بانتو بوصفها معرفة مغلقة

---

(٨) لا يعتقد فانون أنه ليس ثمة ببساطة أيديولوجيات؛ هناك كثير من «العوارض المرضية»، بحسب تعبير غرامشي، كي تختار من بينها، لكنها كلها ارتكاسية. وتتمثّل المشكلة في غياب أيديولوجيا ثورية (أو لعله بصورة ملائمة أكثر، غياب نظرية ثورية) متجذرة في الحركات الاجتماعية المناهضة للاستعمار وذات رؤية مستقبلية. ثمة حاجة إلى «أيديولوجيا» لمواجهة الكلام الإنشائي الأجوف الذي تتحدث به الطبقة الوسطى الوطنية، وأيديولوجيا الزنوجة الرومانسية، والمنطوية على الرجعية، التي تشتمل على التقرب من «التقاليد»، بما فيها الدين.

أعطت قيمًا غير متناسبة للمظاهر الخارجية الخاصة بالثقافة (*WE*, 234)؛ وأشار، في تلخيصه ديالكتيك الثقافة والتحرير في معذبو الأرض، إلى أن «النضال من أجل الحرية لا يعيد للثقافة الوطنية قيمها وأشكالها السابقة».

إن إحدى النقاط المهمة في معذبو الأرض هي عندما يصور التحدي الذي تواجهه النظرية، فيرسم على نحو تخطيطي تطور مجموعة صغيرة من المثقفين الثوريين الذين يساعدون في تطوير «معانٍ جديدة» كامنة في النشاط العفوي. وهذه المجموعة التي تلاحقها السلطات في المدينة والمعزولة داخل الحزب الوطني، والمكونة ممن سميّناهم «المثقفين الشرفاء» (الذين بدأوا يتعلّمون أخلاقية جديدة في السجن) تضطر للجوء إلى السرية. وتدفعهم إلى الريف غُربتهم وعدم الثقة بهم من جانب الحزب الوطني الرئيس. وفي حين أن الاتصالات السابقة بين المناضل المديني والفلاحين كانت أسفرت عن عدم ثقة متبادل، فإن هذا اللقاء الثاني يسفر عن «تحوّل جذري». والمثقف الذي كان في السابق ينظر إلى الفلاحين على أنهم متخلفون يراهم الآن معادين للاستعمار بصورة عفوية. ومن جهة أخرى، فإن الفلاح الذي يكره الآلة البوليسية الاستعمارية يسارع إلى الترحاب بهؤلاء المناضلين بأحضانٍ مفتوحة. ويبحث فانون عن حل لهذه المشكلة القائمة بين الحضري والريفي، وبين العمل الذهني والعمل اليدوي، للتعبير عن الإشكالية الماركسيانية، من خلال النظر في التجربة التي تخوضها حفنة المثقفين داخل الحزب الصغير غير القانوني في أثناء اتصاله بالجماهير الريفية وتطوير علاقة عمل بها. وهذه العلاقات هي التي يفكر في أن بالإمكان دفعها عبر المطالبة بعملية لامركزية التنظيم، والتي يمكن أن تخلق المناخ لتطوير الأيديولوجيا الثورية الغائبة على نحو يدعو إلى الحزن. ويوفر «عدم ثقة المثقف الفطرية بالتسابق إلى المناصب» (*WE*, 177) الأساس لتنظيم من طراز جديد، ويشكل مفتاحًا للوضع ما بعد الاستعمار.

مع ذلك، تظل المشكلة قائمة: ما هو موقع المثقف في اكتشاف ما يشكّل الوطنية؟ إنها مشكلة تعود إلى إشكالية غياب الأيديولوجيا. يرى فانون أن الأيديولوجيا هي تطور إنسانية جديدة تقوم على اعتماد الشعب على ذاته والطاقة الخلاقة، وتشجعهما. ومع ذلك، فإن أحد المؤشرات المهمة إلى هذه العلاقة هو لغة السياسة. ويهاجم اهتمامه بلغة عامة الطريقةَ

التي يخاطب بها السياسيون الجماهير، ونوع اللغة التي يستعملونها، والتي تختلف تمامًا عن الخطاب الليبرالي الخاص بـ«حقوق الفرد» الذي تتحدث به النخبة الوطنية. ويرسم فانون منطقة يظهر فيها سرد لتطور المثقف الشريف بمنهجية معذبو الأرض ذاتها. إن الشرف ينتج الالتزام، لكنه في حد ذاته لا ينتج استكشاف العلاقات الاجتماعية، والنشاط العملي ـ النقدي الذي يطالب به فانون.

ثمة حاجة للتأكيد على أن اهتمام فانون بأن يكون المثقف على وعي بما يقع بعد إزالة الاستعمار يؤدي به إلى انتقاد المانوية ذاتها التي حفزت الحركة الجماهيرية في بادئ الأمر. وهكذا فإن فانون لا يدعم التفاعلات كلها بين الفلاحين والمثقفين. فهو، أولًا، يتخذ موقفًا نقديًا من نخبوية المثقفين إزاء الجماهير (المنغرسة بفعل الثقافة الغربية)، ويجب بالتالي أن تكون قاعدة المثقف الأولى التأكيد على أن المشروع السياسي بكامله يقوم على قاعدة إدراك الشعب أن مستقبل الأمة يتوقف عليه. وثانيًا، هو يتخذ موقفًا نقديًا من رفض المثقفين لتجاربهم الغربية، ما يؤدي بهم، بصورة غير نقدية تقريبًا، إلى تقديس أي مظهر من مظاهر الثقافة المحلية التي تعرضت لتشويه جسيم إبّان الحقبة الاستعمارية. ومثل هذا التثبيت يمكن أن يؤدي إلى عواقب رجعية. ويجب أن نأخذ بجدية ادعاء فانون أن كتابه معذبو الأرض يخاطب رفاقه الأفريقيين، لا الغرب. ومما لا شك فيه أن مقالتي «ثغرات الوعي الوطني» و«بشأن الثقافة الوطنية» تخاطبان بشكل محدد تلك المجموعة الصغيرة من المثقفين الملتزمين؛ كما أنهما تشكّلان نقدًا لأيديولوجيا مانوية طاردة «أفريقيّة النزعة» تقول لا للتأثيرات الأجنبية، لكنها تطارد الفلاحين كي يبذلوا جهدًا أكبر في العمل، كي يبذلوا «جهودًا مضنية» من أجل الأمة (*WE*, 154-155). إن مقولة «تفاؤل الإرادة وتشاؤم العقل» لدى هذه العصبة الصغيرة من الثوريين لا تعادل مقولة البؤرة عند تشي غيفارا، ولا «الملك الفيلسوف» عند أفلاطون [٩]، بل هم مجموعة تريد أن تقلب موازين القدر من خلال العمل المضني. كما أن فلسفة تولد من رحم النضال تعني أن للفلسفة دورًا تؤديه في النضال.

بالنسبة إلى فانون، لم تكن تسمية أُمّة خطوة استراتيجية للتدخل في

---

(٩) انظر: L. Adele Jinadu, *Fanon* (London: Kegan Paul International, 1983).

جدالات المراكز الحضرية. وأهمية الريفي في مفهوم فانون للوعي الوطني تُشْكل الخطاب الفكري. حقًا، كان الوعي الوطني في رأي فانون عاملًا موحِّدًا، يَعْبر الحواجز الحضرية والريفية والقبلية والإثنية والتصنيفات العِرْقية والدينية، مخترَعة أكانت أم عززها الاستعمار، وكان الشكل السياسي الممكن الوحيد الذي يمكن أن ينجح في مواجهة الاستعمار. وقد هاجم اليساريين الذين كانوا يعتقدون أنه يمكن تجاوز مرحلة التحرر الوطني في المستعمرات[١٠]، وكأنها «مرحلة خلّفتها الإنسانية وراءها». فالتحرر الوطني لبّى حاجة لدى الشعب طالما جرى حرمانه من مثل هذا الاعتراف، ومن دونه ستتجه المطالب الاجتماعية والسياسية صوب العنصرية. وهذا ما نراه على أفضل نحو في الانفعال الذي يبديه المثقف المحلي وهو يدافع عن وجود ثقافة وطنية في مواجهة «الانغمار» في «الثقافة الغربية». ورد الفعل هذا الذي هو رد على النظرية الاستعمارية القائلة بهمجية ما قبل الاستعمار، يُمثّل حاجة نفسية. وأكد فانون أن التحرر الوطني الذي لم يكن عقيدة وطنية، كان أكثر من لحظة ضرورية، لكنه كان أيضًا على وعي حادّ بالإشكالية. وفي حين أنه كان مستعدًا لأن يُسلِّم على مستوى الوقائع بأن أمجاد الحضارات الأفريقية السابقة لا تساعد الفلاحين المتضورين جوعًا اليوم، فقد اعتبر وجودها في أزمنة أخرى ينطوي على إعادة تأهيل ومبررًا من أجل المستقبل. وهذا العمل الاستكشافي له «مغزى ديالكتيكي»، يفسح المجال أمام ثقافة وطنية جديدة يُعاد تشكيلها من خلال صلات جديدة بين مؤرخي الثقافات والأصوات الثقافية الجديدة التي تبرز في خضم النضال التحرري. وهذه العلاقات الجديدة ضرورية لمشروع فانون، وعكس فانون الشكوى المألوفة بشأن كسل الفلاحين، فألقى اللوم عن «الحوادث المأساوية» في النضال التحرري على كسل المثقفين الثوريين.

---

(١٠) أكد لينين أيضًا أهمية التحرر الوطني في مفهومه عن الثورة الاجتماعية: «إن تخيّل إمكان حدوث ثورة اجتماعية من دون ثورات الشعوب الصغيرة في المستعمرات (...) يعني إنكار الثورة الاجتماعية. بذلك، يصطف جيش واحد في مكان واحد ويقول «نحن مع الاشتراكية»، وجيش آخر في مكان آخر يقول «نحن مع الإمبريالية» وتلك تكون ثورة اجتماعية !... إن كل من يتوقع ثورة اجتماعية «خالصة» لن يعيش أبدًا ليراها. ومثل هذا الشخص هو مع الثورة بالكلام فقط من دون أن يفهم ما هي»، انظر: V. I. Lenin, «The Discussion of Self-Determination Summed Up,» in: V. I. Lenin, *Collected Works*, (London: Lawrence and Wishart, 1964), Vol. 22, p. 355.

خامسًا: الثقافة السياسية: كيف يمكن أن يتعمق الوعي الوطني إلى مستوى الإنسانية؟

«الآن، تعني الثقافة السياسية (...) تعليم الجماهير أن كل شيء يتوقف عليها؛ إذا ركدنا فتلك مسؤوليتها، وإذا تقدّمنا إلى الأمام فالفضل يعود إليها أيضًا، وأن ليس ثمة شيء في منزلة سلطة حاسمة، وليس ثمة رجل مشهور سيتولى المسؤولية عن كل شيء، بل إن السلطة الحاسمة هي الشعب نفسه».

Fanon, *The Wretched on the Earth*

يعتقد فانون أنه حين ينظر إلى أوروبا وطرزها وتقنياتها، لا يرى سوى «تعاقب أجيال من الرجال، وسلسلة متتالية من جرائم القتل»، وبرجوازية تعلن «المساواة الأساسية بين الناس» (*WE*, 163)، في حين أنها ترتكب جرائم القتل في كل مكان (*WE*, 311). ومع ذلك، لا يرفض فانون المشروع الإيجابي المتمثل في المساواة بين البشر، حتى مع أن ادعاءاتها التنويرية بالشمولية قد استثنت أفريقيا على وجه التحديد:

«العناصر كلها التي يتطلبها حلٌّ للمشكلات الكبرى التي تعانيها الإنسانية كانت موجودة، في أوقات مختلفة، في الفكر الأوروبي. لا عمل الأوروبيين لم ينجز المهمة الواقعة على كواهلهم (...) [أي] نقل مشكلة النوع البشري إلى مستوى أعلى» (*WE*, 314).

يجب رفض أوروبا لا لأنها تتحدث عن الإنسانية، ولا لأنها تتحدث نفاقًا، بل لأن وعدها ومثقفيها وعمالها الذين وقع على عاتقهم واجب كسر نرجسيتها وروحها الإمبريالية، أخفقوا هم أيضًا. يجب النظر إلى أوروبا على أنها أقسمت يمينًا كاذبة لأن ديالكتيك التحرير هناك غدا «منطق التوازن». إن الديالكتيك الذي لم يكن قط حكرًا على الأوروبيين بأي حال، يجب قطع علاقته بأوروبا التي أصبحت معادية للديالكتيك[11]. لم يعد الأوروبي موقع أفكار التحرر.

= Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason* (London: Verso, 1991), pp. 726-7. :انظر (١١)

كانت معسكرات التجميع التي أقامها هتلر إعلانًا عن نهاية فكرة كون أوروبا الموقع الخاص بالمشروع الإنساني، لكن الحركات المناهضة للاستعمار كشفت عن المصدر الحقيقي لهمجية أوروبا. وترتبط ورقة فانون المفهومية الجديدة، إنسانيته الجديدة، ارتباطًا وثيقًا بالعمل الواعي، وتتخذ موقفًا نقديًا من أي عمل «لا يخدم إعادة بناء وعي الفرد»[١٢]. وهذا هو التحدي الذي تواجهه أفريقيا والفلسفة الأفريقية.

عندما يكتب فانون أن فلسفته هي «تأكيد غير مرتب لفكرة أصلية تُقترَح على أنها مطلق» (WE, 41)، فإنه لا يقدِّم ادعاءات بشأن تطور إنساني شامل. وهو يصر على أنه من خلال النشاط الواعي التأملي فقط يُمكن مناقشة «مسألة الجنس البشري»، وكذلك حقًا «إعادة أنسنة» الإنسانية (WE, 314). واعتقد حقًا أن الحرية هي جوهر الإنسان، لكن فكرته عن الإنسانية لا تقوم على أساس الكشف عن فكرة جوهرية بشأن الوجود الإنساني. إن خلق الإنسان المتحرر يجب أن يُصنع من خلال العمل الواعي.

في حين حاجج فانون أن عدم المرور في تجربة الحقبة الوطنية كان يمثّل حرمانًا جدّيًا، طريقًا مختصرة غير حكيمة، ربما تتبعها عواقب وخيمة، فإنه كان يميز بوضوح بين وطنية ضيّقة، محددة عِرْقيًا ووعي وطني (مناهض للعنصرية) يريد «الانفتاح» على «حقيقة العالم». ولا يدّعي [هذا الوعي] «الشمولية» إلا لأن فانون يضعه في «قرار بالاعتراف وقبول النسبية التبادلية للثقافات المختلفة، عندما يُقصى الوضع الاستعماري إلى غير رجعة» (DC, 44). والطريق إلى هذه الشمولية تمر عبر الوعي الوطني. إن إقصاء الأيديولوجيا الاستعمارية إلى غير رجعة، بما في ذلك أي حركة نحو إقامة بنية اجتماعية نيوكولونيالية، يعني بالنسبة إلى فانون أن الهدف النهائي لا يمكن أن يتمثّل في الاستيلاء على المؤسسات القائمة بممارساتها الاستغلالية (WE, 144-145). وتتطور الإنسانية الجديدة عند فانون في خضم النضال من أجل الحرية، بدءًا من رد فعل على

= مع ذلك، لم يتنازل فانون بصورة كاملة في ما عنى الأوروبيين. إذا ما أرادوا الانخراط في «إعادة تقديم الجنس البشري إلى العالم (...) عليهم أولًا أن يستيقظوا ويهزوا أنفسهم» من سُباتهم (WE, 106). قد لا يتفق الأوروبيون مع ذلك، مع أن الثورات المعادية للاستعمار في لوسو ـ أفريقيا هي التي أيقظت البرتغال من سُباتها.

(١٢) وُجدت في «Blida notes» التي كتبها فانون (١٩٥٥) واقتبسها: Geismar, p. 197.

الوضـع القائم المانـوي، حين يكون المواطـن الأصلي «يسـتفرغ» القيم الغربية التي أرضعه إياها المستعمِرون بالقوة. ولا ينتُج هذا التطور من الإقناع المعرفي الذي يميز أطروحة ما بشـأن الإنسانية؛ بل يفرضه رد فعل عميق على عملية نزع الإنسـانية الفعلي التي يقوم بها الاسـتعمار. وإذا لم يسـتنفد التحريض المانوي طاقات المواطن الأصلي فإن هـذه الطاقات يمكن أن تؤدي إلى إعادة بناء وعي الذات. إن الاسـتقلال والاعتراف هما الشـرطان الضروريان للحرية. ولا يمكن اعتبار المواطن الأصلي فاعلًا ذاتيًـا إلا عندما يتجاوز الفعل المانوي، وهو فعل يحدده الآخر.

عندما يرى فانون أن «الوعـي الوطني» الذي هو غير الوطنية، هو الوسـيلة الوحيدة التي تمنحنا بعدًا أمميًا» (*WE*, 247)، فإنه لا يقوم بمجرد توصيل الحاجة إلى الاعتراف الوطني على المسـرح الدولي. إنه يعلن أيضًا أن نضال المواطنين الأصلييـن من أجل الحرية يمكن أن يدشّـن تاريخًا عالميًا جديـدًا. ومع أن هذا التاريخ الجديد قد يجد بعض الفائدة في «الأطروحـات الهائلة» الأوروبية، فإن نية فانون المُعلنة في تنوير العالم وخلق قاعدة لتبادلية إنسانية جديدة تمثّل بداية جديدة. وفي الوقت نفسـه، فإن أمميتـه ثورية، لأن فكرته بشـأن التحرر الوطني كانت على مستوى القارة بشكل واضح: كان يريد «نقل الجزائر إلى زوايا أفريقيا الأربع»، بتجميع أفريقيا الثورية عبر الصحراء، ثم خلق قارة.

مع أن التحول الجذري يرتبط بتطور العقل المحلي، فإن الأساس الفلسفي الذي يقيـم عليه المثقف «تحليلًا عقلانيًا» ويسـاعد العقـل المحلي، هو بحاجة إلى مزيد من الاستكشاف. إن الهدف الأساسـي للثقافة الوطنية هو تشجيع فهم الذات ومسـاعدتها، وهو ما لا يمكن أن ينشأ دفعة واحدة. ولأن فهم الذات هو عمليـة «ديالكتيكيـة بصـورة عميقـة»، يؤكـد فانون تطورهـا من خـلال مواجهة التناقضـات. ومع ذلك، فـإن مفهومًا مـا لوُجهة المـرء ـ ما هـو المجتمع الذي يحاول المـرء أن يخلقـه ـ يجب تفسـيره في شـكل مفهومي ما. وهـذا ما يعنيه فانون عندما يقول: «يجب علينا أن نشكّل مفاهيم جديدة، وأن نحاول بناء إنسان جديد» (*WE*, 316).

إذا ما نزعنا من السـياق تأكيد فانون أن «أفريقيا لـن تتحرر من خلال تطور ميكانيكـي للقوى المادية»، وتركيـزه على ثورة مادية وثقافية، يبدو كأنه اسـتبعد

الشـروط المادية. إنه، باهتمامه العميق بالحياة، ليـس معاديًا للتطور. وهو، بدلًا من التعامل مع التغيير وكأنه ماكينة، يصر على الجانب الإنسـاني ويؤكد بطريقة ماركسيانية الوحدة المثالية بين العمل الذهني والعمل اليدوي: «إن يد الأفريقي ودماغه هما اللذان سيطلقان حركة ديالكتيك تحرير القارة ويطبّقانه» (*DC*, 173). فـ «الممارسـة الناتجة مـن العمل» تؤثّر فـي العقل وهي أيضًا مـن إنتاج العقل. والتحـول الجذري فـي الوعي الذي هـو نتاج النضـال الثوري ليـس فقط عملًا موجَّهًـا نحو المظهر الخارجي للأوضاع الموضوعية، بـل هو أيضًا يقدّم الحافز للذات الثورية للسعي وراء تطوير الذات.

إن مـا هو ضمني فـي مفهوم فانون للثقافـة الوطنية هـو تنظيمها، خصوصًا بمعنـى خلق «صلات عمليـة» بين المثقفيـن والجماهير. تسـعى الجماهير وراء توضيـح الذات وفهـم لآليات عمـل العالـم الموضوعي. وهي تبحـث عن هذا التوضيـح لدى تنظيم قادر علـى تحليل التناقضات الكامنة فـي الثورة من داخل الثورة. وبحسـب تفكير فانون، فإن هذه العلاقة العملية بين المثقفين والجماهير أمر حاسـم في البقـاء وتقريـر المصير وتطـور مجتمع مسـتقل حقًـا[١٣]. ومدى اسـتمرار الجماهير فـي القيام بـدور مركزي يحدد ـ بـل يعرّف ـ نجاحَ إنسـانية فانـون الجديـدة. ويؤدي الدور الـذي يقوم بـه المثقفون وظيفة أساسـية، ما دام يدعم جهود الجماهير ويعززها.

إن العملية التي يتوصل الشـعب المسـتعمَر من خلالها إلـى إدراك أن «كل شيء يتوقف عليه» تنطوي على درجة من العفوية وعلى عملية تنوير. وكما رأينا سابقًا، فإن تجاوز حدود المانوية التي أوجدها الاستعمار يتوقف على ما يسميه فانون الثقافة السياسـية. ومع ذلك، يظل الفهم يقوم على أرضية العمل. ويقترح فانون أن المطلوب هو علاقة عملية حقيقية بين المثقفين المنشـقين الذين يأتون «بمعرفتهم لممارسـة العمل»، وبين الجماهير المصمِّمة على «تجسيد التاريخ». وهذا لا يعني بالضرورة أن المثقفين هم الذين يقومون بالتفكير. ويتصدى فانون لـكلٍّ مـن الفكـرة الاسـتعمارية القائلـة إن ليـس للجماهيـر أفـكار خاصـة بها، ولاحتفاء المثقفين غير النقدي بأي فكرة مستعبَدة.

---

(١٣) يعرّف فانون «الموارد الثقافية» بأنها «المهندسون والتقنيون» (*WE*, 152)، لكنها تشتمل على الشعراء الذين أصبح بعضهم قادة سياسيين.

يجب أن يمر المثقفون بإحساس عميق بالاغتراب عن أنفسهم بوصفهم نتاجات مَهَمّة التمدين الاستعمارية. ومن دون هذه التجربة، سيميل المثقف، بطريقة أو بأخرى، إلى العزلة ومعاداة طموحات الشعب. وهذه العملية ليست فورية. فمن الواضح تمامًا أن عيون النوع الأول من المثقفين الوطنيين (الوطني ١) تتركز على «الوطن الأم» أكثر مما على شعبهم. إنهم العبيد المُعْتَقون، كما ورد في كتاب جلد أسود، الذين لم يقاتلوا قط من أجل حريتهم ويظلون مدينين لسادتهم الاستعماريين. وهذا النوع من الوطنية يقتصر على العاطفة الجوفاء ممثّلة بالتلويح بالعَلَم. والأكثر إثارة للاهتمام هو مأزق الوطني ٢ الذي يريد ما هو أكثر من الاعتراف القانوني، في حين أنه يأمل أن يضع قضية الأمة على مسرح الأمم العالمي. هنا يقوم التنظيم بدور المُمَرْكِز، بجمعه بين كل النضالات المبعثرة والمختلفة المناهضة للاستعمار. وهذا الدور، في ظل راية التحرير، دور «طبيعي» للمثقف الوطني٢، المعتاد على الحديث نيابة عن الجماهير، وكبت الخلافات خدمةً للوحدة. الخلافات تُغمَر كي تطفو القضية الوطنية. إن كلًا من الحزب الطليعي والوطنية من الأشكال التي تعمل على التجانس. وفي حين أن هذه استراتيجيا مهمة من أجل نجاح النضال المناهض للاستعمار، فإنها تعمل على خلق «تصلّب الأنسجة» (DC, 66). وقد تؤدي إلى سحْق حقوق مجموعات مختلفة، وإلى المبالغة في الأهمية التي تكتسبها الإثنية التي ينتمي إليها القادة. وباسم «الأمة»، يمكن أن تسيطر إحدى المجموعات الإثنية أو الدينية.

تتمثّل المشكلة العسيرة في الحكم على الخلافات وكيفية إتاحة المجال للتعبير عنها. وعندما يتحدث فانون عن تعميق الوعي الوطني ليبلغ إنسانية جديدة، فإن هذه المشكلة بالضبط هي التي يتناولها، لأنه يريد نشوء الثقافة الأكثر ديمقراطية وتعددية ـ حيث يتاح التعبير الكامل لـ «الأقليات» والخلافات الأصيلة. وهذه المشكلة لم تُحلّ، لكنه يدّعي أن الحرية الفردية لا تتبع بصورة آلية نتيجةً للتحرر الوطني، والأحرى أن التحرر الفردي ينشأ باعتباره جزءًا من العملية. «إن تحرر الفرد لا يتبع التحرر الوطني. ولا يوجد تحرر وطني حقيقي إلا بالمقدار الدقيق الذي بدأ عنده الفرد حريته الخاصة على نحو لا رجوع عنه» .(DC, 103)

تتّخذ الثقافةُ الوطنية نقطةَ انطلاق لها «الثقافةَ المقاتلة» التي تطورت إبّان حقبة مقاومة الاستعمار، وبالتالي فإن فانون لا يتظاهر بأن الثقافة الوطنية بريئة من كبت هذه الخلافات التي تعوّق تطور القضية الوطنية. كما أنه لا ينظر بصورة غير نقدية إلى الثقافة المحلية التي ظلّت على قيد البقاء تحت الاستعمار. فالهويات القبلية والعِرْقية والإثنية التي غالبًا ما شجعها الاستعمار، أو حتى فبركها، تمثّل عوائق في وجه تقرير المصير الوطني والفردي. وبدلًا من اعتناق التقاليد أو الحداثة بصورة غير نقدية على اعتبار أنهما من عوامل التوحيد الخارجية، يتوجه فانون إلى الحركة الثورية على أنها مصدر إيجاد سياق جديد تمامًا. وإذا كان النضال الوطني يجعل من الممكن تطوير وعي اجتماعي، تكون الثقافة ببساطة «مجموعة كاملة من الجهود يبذلها شعب ما في مجال الفكر ليصف ويبرّر ويمتدح العمل الذي صنعه الشعب بنفسه»، لأن هذا العمل «يأخذ مكانته في صميم النضال من أجل الحرية» (*WE*, 233). ويصبح المواطن الأصلي، بعد أن نزع الاستعمار إنسانيته، فرديًا على نحو جديد، كما يرى فانون، وذلك بفضل تجربة كونه جزءًا من النضال من أجل الحرية. إن الفرد الاجتماعي يأتي إلى الوجود من خلال نشاط خلق الذات:

«إن التجربة الفردية، كونها وطنية وكونها حلقة في سلسلة الوجود الوطني، تكفّ عن أن تكون فردية ومحدودة ومنكمشة (...) وخلال حقبة البناء الوطني، يترتب على كل مواطن أن يواصل نشاطه اليومي الحقيقي لربط نفسه بالأمة بكاملها، وتجسيد الحقيقة الديالكتيكية المستمرة للأمة، والسعي لانتصار الإنسان في كماله هنا والآن» (*WE*, 200).

بعيدًا من أن يعكس أمرًا بدهيًا، فإن تقرير مصير الفرد وتقرير مصير الأمة هما، في نظر فانون، ليسا شيئًا يؤجَّل إلى المستقبل بل هما عملية متطورة باستمرار. ويتم التعبير عن هذه العملية من خلال تجربة الفرد في بناء الأمة. ويستعمل فانون مثالًا بناء الجسر. ويقول إنه إذا لم يُثْرِ وعيَ العاملين فيه، فيجب عدم بنائه (*WE*, 200-201). والنجاح في تنفيذ برنامج ما ليس بأي حال دليلًا على قيمة البرنامج أو جدارته. فبحسب أخلاقيات فانون، تكون المقاييس المالية أو الاستعمالية الخاصة بالقيمة ذات وزن ضئيل: يجب على النشاط الإنساني أن يثري الوعي الإنساني. إن أيديولوجيا فانون التحررية مسألة عملية، فهي تقوم

بمهمة نقد الأيديولوجيات الأخرى (الاستعمارية والوطنية)، وتعطي معنى للأحداث. وهذه العملية لا تأتي من رأس المثقف، بل من أخذٍ وردٍّ بين الشعب والمناضلين في إطار مجموعة عمل. وتسعى الأيديولوجيا التحررية لكشف الغطاء عن التعْمِيات التي تعوّق النشاط الذاتي للشعب. ومثال فانون عن بناء الجسر هو أيضًا مَجازٌ للمسألة العملية، ألا وهي بناء الجسور بين التنظيم والشعب.

إن التحرير مشروع متواصل. ولا يمكن أن يحلّ محله أي خطة أو قادة أو ضرورة استراتيجية موقتة: «إذا ركدنا فإنها مسؤولية [الشعب]، وإذا تقدّمنا إلى الأمام فالفضل يعود إليه أيضًا». ويصبح إدراك الفرد لذاته غير قابل للانفصال عن سعيه إلى التحرير. وهناك أيضًا، بالنسبة إلى فانون، عملية متلازمة بين نشاط التحرر الفردي وإطلاق ذكاء الشعب الكامن الذي يحتاج إلى مزيد من التوضيح.

إذا كان الخلق الذاتي للشعب يفسح مجالًا لتقرير المصير الفردي، يظل السؤال: ما هو مكان المثقف في اكتشاف ما يشكّل الوطني؟ في واقع الحال، يمكن أن يؤدي تفسير المثقف لـ«الوطني» إلى الاضطراب والتشوّش إن لم يأخذ بالاعتبار «مفهومًا (...) عن مستقبل الإنسانية» (*WE*, 234-235).

يبدو أول وهلة أن فانون يفترض قيمة التجربة أو المعرفة التي «انتزعها» المثقف من الغرب على أنها مُعطى، وغير إشكالية في أقل تقدير. ومع ذلك، رأينا أن فانون لا يريد من المثقفين أن يثقّفوا بالطريقة نفسها التي ثُقفوا بها؛ المثقف يتثقف من جديد بالتصدي للأفكار المسبقة بشأن تخلف الجماهير. ولا يمكن أن يتم التثقيف المتبادل إلا في هذا السياق.

يطرح فانون سؤال الثقافة السياسية لينتقد كيف أفاد تأميم الاقتصاد حكومةَ طغمةٍ ذات امتيازات. والبديل من ذلك هو أن «الشأن العام يجب أن يكون شأن العامة»، وأن يُدار على «أساس ديمقراطي»، ويكون للجماهير الشعبية دور في إدارته. إن التحدي الأكبر لاعتقاد فانون، الإنساني الأساسي، بأنه «يمكن شرح كل شيء للشعب، بشرط واحد هو أن تريده حقًا أن يفهم» (*WE*, 189) هو ضمان أن تكون خطوط الاتصال مفتوحة، وأن تجد الآذان الجديدة المفتوحة للاستماع

إلى الذين لم يكن لهم صوت ولا إنسانية حتى عهد قريب. وليس واجب الثقافة السياسية الإدارة العملية للأشياء، بل التنوير. وهو ينطوي على تساؤل أساسي وإعادة تفكير في مناحي الحياة كلها، بدءًا بفكرة «كل شيء يبدأ من جديد» (WE, 100). وبعيدًا من اقتراح عودة إلى ماضٍ رعوي، يتحدث فانون عن عملية إعادة تفحّص شاملة للإنتاج والعلاقات الإنسانية، ويتساءل بشأن البيئة التي جرى استغلالها بصورة ضارة من جانب «قنوات اقتصادية خلقها الاستعمار». ولأن معتقدها المركزي هو النشاط الذاتي وتقرير المصير للجماهير، فإن «الثقافة السياسية» يجب أن تكون ديمقراطية بشكل عميق، فتشجّع الاجتماعات والنقاش حيث يمكن الناس أن «يتكلموا والتعبير عن أنفسهم وتقديم أفكار جديدة» (WE, 195). وهي تتطلب صبرًا جديدًا من جانب المثقف الذي تُشكّل «عودتُه إلى المصدر» أيضًا انعطافة إلى ثقافة وتاريخ شفويين لا يحاكَمان بوصفهما ماضيًا، بل هما في قيد الصنع.

إن الانتقال باتجاه المثقف الملتزم يظهر في التحول من التجريدات النظرية الخاصة بـ«أفريقيا الشاعر» إلى أفريقيا الثورية الملموسة. ويمكن رؤية التغير في موقف فانون في المقاربات المختلفة المُتَّخَذَة في كتاب جلد أسود وفي «كرّاسات مالي» («هذه أفريقيا الآتية» ـ «This Africa to Come» في: (DS, 177-190). فهو يكتب في جلد أسود أن «اكتشاف وجود حضارة سوداء في القرن الخامس عشر لا يُسبغ عليّ أي براءة اختراع. وسواء أردتُ أم لم أردْ، لا يمكن الماضي بأي حال أن يقودني في اللحظة الراهنة» (BS, 225). وفي أثناء عملية الاستطلاع التي قام بها لمصلحة الثورة في الجبهة الجنوبية، يغيّر فانون موضوع تركيزه. لم تعد القضية الآن معنى الحضارات الأفريقية في ما يتعلق بإحساس فانون بذاته، بل الحاجة إلى معرفة تواريخ شعوب أفريقيا من أجل حل مشكلات ما بعد الاستعمار: «في كيدال، أغوص في بعض الكتب المتعلقة بتاريخ السودان. وأُعيد إلى الحياة، بالكثافة التي تسبغها الظروف والمكان عليها، الإمبراطوريات القديمة في غانا ومالي وغاو، والأوديسة المثيرة للإعجاب التي عاشتها القوات المغربية مع جودر الشهير [القائد العسكري فاتح إمبراطورية سونغهاي]. **الأشياء ليست بسيطة**» (AR, 185).

لأن الأشياء ليست بسيطة، فإن فانون لا يعمل في ظل أوهام رومانسية

مفادها أنه سيكون ثمة فهم فوري لأكثر المشكلات تعقيدًا. وهو لذلك يؤكد عملية ديالكتيكية تجري في حركة حلزونية متزايدة التعمّق، لا في خط مستقيم، على عملٍ عبر تناقضات بدلًا من هوية ذات/ موضوع ساكنة. ولأن وعي الذات لا يأتي دفعة واحدة، يكون دور المثقف تدمير الأيديولوجيا التي تَسِم الجماهير بالتخلف وعدم القدرة على حكم نفسها. وثقة فانون بقدرة الجماهير على فهم كل شيء لا تعني ضمنًا انسحاب المثقف والمدافعة عن نوع من اقتصاد الاكتفاء الذاتي حيث يتم اجتناب المعرفة الاختصاصية والتقانة ويقوم النظام على أساس «موارد بائسة» (WE, 193). لا ينتمي فانون إلى مذهب التطوعية[١٤]، ولا هو ضد المثقفين. كما أنه لا يقترح أن يجسّر الانقسام بين المثقفين والجماهير بأن يقوم المثقف بعمل يدوي. والمسألة ليست في أن أفكار الجماهير أكثر أهمية من أفكار المثقف. لكن لأن الجماهير لا تقدِّر أفكارها هي بالذات، يكون المثقف ضروريًا في استنباط وشرح معرفتها المُخْضَعة. وهذا ما يعنيه فانون عندما يقول إن على المثقفين الذهاب «إلى المدرسة مع الشعب».

إن مهمة المثقف هي جعل فهم الذات لدى الفرد الاجتماعي الأساس لفهم العالم: «إن الثقافة السياسية هي (...) ولادة ذكائهم» (WE, 197)؛ ولا يتعلق الأمر بتطبيق المعرفة، بل مساعدة التطور المتأصّل للعقل المحلي. وبتعبير آخر، إنه يساعد العقل الذي يولد في النضال لإزالة الاستعمار في اختبار نفسه، والسمو بنفسه إلى الحقيقة، والبدء في معرفة العالم وحيازة محتوى أصيل. ومن خلال مساعدة العقل في التأمل في يقينه (المانوي)، تساعد الثقافة السياسية في تطوير الحقيقة بشأن النضال المناهض للاستعمار. وهذا هو الدور الرئيس للمثقف. «إن الأمة لا توجد في برنامج أعدّه قادة ثوريون»؛ إنها تُخلَق بواسطة «عضلات المواطنين وأدمغتهم» (WE, 201, 203)). إن ما هو ضمني هنا هو أن العمل النظري الذي يقوم به المثقف سيعزز التحرر الوطني.

(١٤) يشير فانون بنظرة ثاقبة إلى أن «الرجال والنساء، الشباب والعجائز، يقومون بحماسة بما هو في الواقع عمل سُخرة، ويعلنون أنفسهم عبيدًا للأمة»، لكنه يضيف قائلًا بنظرة ثاقبة «إننا لا نستطيع أن نعتقد أن مثل هذا الجهد يمكن أن يحافظ على وتيرته لأجلٍ طويل جدًا».

سادسًا: أي طراز من التنظيمات لمستقبل ما بعد الاستعمار؟

«بالنسبة إلى الشعب، ليس الحزب سلطة، بل هو كيان حي يمارسون السلطة من خلاله بوصفهم الشعب، ويعبِّرون عن إرادتهم».

Fanon, *The Wretched of the Earth*

خلافًا لمسائل التنظيم الشكلية، كان فانون مهتمًا بطبيعة الحزب وعلاقات القوة التي يعبِّر عنها. ويرى فانون أن التنظيم السياسي «حزب حي»، **كائن حي** يشجع تبادل الآراء التي تتطور بفعل احتياجات الشعب. وهذا الطراز الجديد من التنظيمات يختلف اختلافًا واضحًا عن النموذج الأوروبي المستورد. وينتقد فانون «صنمية التنظيم» لدى النخبة الوطنية التي غالبًا ما تتقدّم على «الدراسة العقلانية للمجتمع الكولونيالي» (WE, 108)، وهي دراسة لها عواقب أهم كثيرًا من وجود تنظيم شكلي. فالمشكلة، إذًا، هي في كيفية إعطاء شكل تنظيمي لـ«دراسة عقلانية». وينبغي ألا تقتصر هذه الدراسة على تفسير استراتيجي للظروف المغتربة للحظة؛ بل يجب أن تسعى لفهم حقبة إزالة الاستعمار وشرحها. وفي حين أن فانون كان افترض سابقًا وجود «اختلاف في التوقيت» بين الجماهير الريفية والمثقفين الحضريين، فإنه يتحدث الآن عن سجلّ وقت مختلف يحتاج إليه تحليل عقلاني ـ للمشاركة والتفكير النقدي في الوضع.

على الرغم من مركزية دور المثقف، فإن ديالكتيك فانون بشأن التنظيم لا يمنح موقعًا متميزًا للأفكار بحد ذاتها. وفي الواقع، يُلمّح فانون إلى أن المثقف ليس بالضرورة هو حامل العقل، إذ إن ممارسة العمل نفسها هي المصدر لنوع جديد من المعرفة. ومن خلال التأمل في مثل هذا العمل بالذات يتم اكتشاف تفصيلات غير متوقعة ومعانٍ جديدة، ومن خلال هذه المعرفة الذاتية التأمل يصل المستعمَر إلى التحرر من الوضع والتكييف الاستعماريين. ومع أن نشاط المثقفين الثوريين يمكّن الجماهير من «فهم الحقائق الاجتماعية»، فإن تطور العقل المحلي يتطلب حوارًا مستمرًا.

يعـرض فانون عـددًا من السـبل العملية لشـكل التنظيـم بغية تعزيـز العقل المحلـي وإحبـاط النخبوية الثقافية. ومفهومـه للتنظيم هو علـى درجة عالية من الديمقراطية ويشجع التبادل الحر للأفكار. إن التنظيم، لدى ظهوره الأول خلال المراحـل المبكرة من الثورة، يتخـذ طابعًا مركزيًا من أجل توحيد المسـتعمَرين في مواجهة تكتيكات المسـتعمِرين، لكن من المرغوب فيـه خلال حقبة ما بعد الاسـتعمار أن يكـون التنظيـم «لامركزيًا إلـى أبعد الحـدود». إنه لمِن الأسـفل «تصعـد القوى التي تزود القمة بديناميتها، وتجعلها قـادرة ديالكتيكيًا على القفز إلـى الأمام» (WE, 198). وفي حين كانت الأحـزاب الوطنية المتمركزة في المدن قـد «أظهرت عدم ثقة عميقًا إزاء الشـعب فـي المناطق الريفيـة» (WE, 109)، فإن التنظيـم الفانونـي يلـوي العصـا فـي الاتجـاه الآخـر فيتجنـب العاصمـة «كمـا الطاعون» ويقيم مقره الرئيس في الريـف أو يتمدد فيه. وثمة حاجة إلى مواجهة الجهويـة والقبلية، لكن فانون يعتقد أن ليس بالإمكان معالجتهما من فوق، على أيـدي تنظيم مركزي مديني قـد يميل إلى تجاهـل اهتمامات الشـعب الحقيقية. فعلى المسـتوى المحلي بالذات، يولـد مجتمع جديد وتتم مواجهة «الاسـتبداد اللامركزي»[(١٥)] المورروث عن العهد الاستعماري.

إن المشـكلة، كما كان الحال مع أشـكال الحكم الاسـتعماري، هي أن الأفكار والثقافات القديمة ـ المتعلقة بالعمر والجنوسـة ـ جرى التصدي لها لكنها لم تُسـتأصل من جذورها. إنها لمشـكلة حساسـة لأن هذه الأشـكال كانت في كثير من الحالات حصنًا ضد الاسـتعمار خلال الفترة المبكرة من المقاومـة. وبأكثر المعاني عمليـةً، لا يمكن معالجة المانويـة الموجودة بعد التحريـر إلا بصبـر عظيم. وهـذا الأمر هو، جزئيًـا، أحد موروثـات «الحكم الاسـتعماري فـي أواخـره» حين جـرى نـزع الطابـع العِرْقي عـن المجتمع المدنـي الحضري، لكـن أُبقي على حكـم العُرْف «الاسـتبدادي» في مناطق الريف. وفي اعتبار فانون للفلاح البطل الرئيـس في التحرير الوطني، قارب فانـون بصـورة جزئيـة إشـكالية أفريقيا مـا بعد الاسـتعمار، حيـن جعل من الأرض والعمـل حقّيْـن مركزييـن لمواطني الأمة. إنـه لفي المناطـق الريفية

(١٥) انظر: Mahmood Mamdani, *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of the Late Colonialism* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

بالـذات يمكن الحكـم على مدى نجـاح التحـرر الوطني حقًا فـي التصدي لـ«حكم العُرْف».

إن دعـوة فانـون إلـى تحطيم التمييـز بيـن المدينة والريـف، وإلـى لامركزية متطرفـة في التنظيـم، تُرجِّع صـدى اعتقاده (وإن لـم يكن متطورًا) بإمكان تنشـيط الشـكل المجتمعي الآخذ في الانحطاط خلال النضال الاستقلالي وجعله عنصرًا من العناصر التي يمكن أن تقـوم عليها الدولة والأمة اللامركزيتان في المسـتقبل. ويدرك فانون أنـه لا مجال للرجوع إلى الوراء، ومع ذلك يجب إعادة ولادة أنظمة الحكـم الديمقراطية التي قامت فـي كثير من المجتمعات الأفريقيـة. بيد أن النقطة الأساسية عند فانون هي مُماهاة «العمل المستنير» الذي يؤديه الشعب بـ«الأمة»:

«إن العَلَم والقصر (مقر الحكومة) يكفّان عن أن يكونا رموز الأمة. وتهجر الأمة هـذه الأصداف المُشـعة الجوفـاء وتلجأ إلـى الريف، حيث تتلقـى الحياةَ والقـوة الدينامية. إن تعبير الأمة الحي هو الضمير المتحرك للشـعب بكامله: إنه العمل المتماسك والمستنير الذي يقوم به الرجال والنساء» (*WE*, 204).

على مسـتوى فـردي، يرثي فانـون للجنون باعتبـاره فقدانًـا للحرية؛ وعلى المستوى الاجتماعي، أوجد الاستعمار نوعًا من الجنون وفرض فقدانًا للحرية. وتتشابه اسـتنتاجات كتابي جلد أسـود ومعذبو الأرض بصورة واضحة. فمسألة التبادلية الإنسانية التي تهيمن على جلد أسـود يقاربها معذبو الأرض من منظور وعي تاريخي، يغدو مسـؤولًا عن العمـل الخاص به. وظل فانـون عبر الكتابين ملتزمًـا «تثقيف الإنسـان على أن يكـون عامـلًا، محافظًا في علاقاتـه كلها على احترام القيم الأساسـية التـي تشـكّل العالـم البشـري» (*WE*, 200). وتبعًا لذلك، يجب على التنظيـم ألا يعوق هذا الوعي الذاتي التاريخـي والاجتماعي. ويقول إن التنظيـم ينبغـي «ألّا [يكون] سـلطة بـل كائنًا حيًـا (...) يمارس الشـعب من خلالـه سـلطته ويعبِّـر عـن إرادتـه» (*WE*, 185). ومـن أجـل الفصل بيـن التنظيم والجهـاز الإداري يعتقـد فانون أنـه ينبغي ألّا يكـون لقادة الحزب أي سـلطات إدارية: «يجب على الحزب أن يكون تعبيرًا مباشرًا عن الجماهير. وليس الحزب إدارة تتحمل مسـؤولية نقل الأوامر الحكومية (...) يجب أن نخلّص أنفسنا من الموقف الغربـي جدًا، والبرجـوازي جدًا وبالتالـي البغيض، القائل إن الشـعب لا يقدر على أن يحكم نفسه بنفسه» (*WE*, 187-188).

مرة أخرى، نعود إلى الفرضية القائلة إن الشعب يستطيع ويجب أن يحكم نفسه بنفسه. ويقارع هذا المبدأ «روح التثبيط» المطبوعة في ذهن المستعمَر إبّان حقبة الاستعمار. وعلى هذا الأساس بالذات يمكن أن يظل التنظيم «مُدافِعًا عن الجماهير غير قابل للفساد». ويجب على التحليل العقلاني وإعادة التفكير في الأوضاع الاجتماعية والمقتضيات السياسية أن يتمّا من خلال الحوار، ويجب في الوقت نفسه على هذا الإعداد، نظراً إلى ما عليه القيام به بصورة فورية وعملية، أن ينطوي على «فكرة عن الإنسان ومستقبل الإنسانية» (WE, 203). إن النشاط من تحت هو الذي يجعل «القفزة الديالكتيكية» ممكنة، لكنها تتوقف على التدفق الحر للأفكار بين عامة الشعب والقادة. أما إذا تُرك كل جانب وشأنه، فإنه «سيتفرق شِيَعًا وسط حالة من التفتُّت والفوضى».

مقاربة فانون للوطنية ديالكتيكية. فالوطنية هي في آنٍ واحدٍ فكرة أوروبية مستوردة ونتاج لمعارضة النظام الاستعماري. ونتيجة ذلك، يمكن أن تمر بتطور ديالكتيكي، وأن يتم الاستيلاء عليها واستعمالها ضد المستعمِرين. وعلاوة على ذلك، كما يرى فانون، إن الوعي الوطني الذي يرى أنه ليس الوطنية، يدل على شكل المجتمع ما بعد الاستعماري، لا على هدفه. إن النضال من أجل الاستقلال ينظر إلى الأمام، لكنه ينظر إلى الخلف أيضًا، وجزء من هدفه هو ابتكار تاريخ وتراث. ومفهوم فانون للتحرير الوطني هو محاولة لتجاوز إشكالية المانوية حيث نزوع الوطنية للنظر إلى الخلف يمكن أن ينحط إلى عنصرية. وليس من الممكن العودة إلى نقطة استشراف ما قبل استعمارية (غالبًا ما تتطور إلى وطنية انفصالية وسلطوية تتطلع إلى الماضي وتسعى وراء انبعاث ثقافي)[١٦]، ولا هو من المرغوب فيه مقاربة المستقبل من باب محاكاة الغرب (غالبًا ما توحِّد الوطنية ١

(١٦) إن وجهة نظر كريستوفر ميلر القائلة إن موقف فانون هو «مركزي الإثنية بصورة مكثفة» لأنه يرى أن المجتمع ما قبل الاستعماري لا تاريخ له، تقوم على أساس العديد من المقتبسات المغلوطة. ويمكن أن تكون فكرة التقاليد ما قبل - الاستعمارية هي الأخرى «مركزية الإثنية بصورة مكثفة». وبدلًا من التحدث عن التقاليد عمومًا، يحتاج كل «تقليد» وتاريخه إلى مناقشة منفصلة. وينتهي ميلر الذي يريد دائمًا أن يجد جوهرًا أفريقيًا ما إلى تثمين «الإثنية» على حساب «الأمة». لكنه يعجز عن إدراك كيف أن الإثنية أيضًا يجري التلاعب بها من جانب الاستعمار الاستيطاني، انظر: Christopher Miller, «Ethnicity and Ethics,» *South Atlantic Quarterly*, 87, no. 1 (1989).

في زمن فانون، كان واضحًا أن أصحاب المشروعات الإثنيين هم الذين استُعملوا لتحطيم لومومبا.

بين هاتين النزعتين، في حين أن محاكاة الإدارة الاستعمارية غالبًا ما تُرجِّع أيضًا صدى الميول إلى «العُرفي»). وعلى المجتمع المتحرر من الاستعمار أن يجد طريقه الخاصة. ومثل هذا الوعي الذاتي يقدّم شكلًا يمكن أن ينفتح على ثقافات أخرى، وأن يصبح قارّيًا. ولعل فانون ناقد متبصر في الكلام الإنشائي عن «الأفريقي الجوهري» الذي يُحجب، خلف قناع، أنموطاته العنصرية، وسياسة التطهير العرقي التي ينتهجها. ولذلك، ليس ثمة ما هو تقدمي جوهريًا بشأن مذهب الجوهرية الأفريقية[17]. ولم تكن المسألة تقتصر على كشف مؤامرة نيوكولونيالية تقبع خلف القناع «الأفريقي»، بل تشتمل أيضًا على إضاءة الإشكالية الداخلية الخاصة بإزالة الاستعمار في أفريقيا.

(١٧) إن انتقاده الثاقب لليوبولد سنغور، رئيس السنغال، الذي كان يدعو إلى الإنسانية الأفريقية فيما هو يدعم الفرنسيين في الجزائر، كان يشير إلى إشكالية الزنوجة لدى تولّيها السلطة.

بدلًا من الخاتمة

إن جزءًا من مأزق فانون هو نتيجة الدور المهم الذي يوكله إلى المثقف، الذي يمكن أن يكون العنصر الأقل استقرارًا في المخطط الفانوني. ومع ذلك، يساهم المثقفون مساهمة عظيمة في الاستقرار، من خلال المساعدة التي يقدمونها لخلق وعي وطني عبر سياسة ثقافية جديدة وفي تشجيع اليقين بالذات لدى الجماهير. ويقومون بدور مركزي، سواء في تطوير أم إخفاق إنسانيةٍ جديدةٍ. وإذا كان لإنسانية جديدة أن تتطور وتنجح، يكون على المثقفين أنفسهم أيضًا أن يتطوروا، من خلال نبذ المفاهيم الشاملة التي غرسها التدريب الاستعماري في أذهانهم؛ ومسألة تطورهم هي، في آنٍ واحدٍ، مسألة عملية أكثر مما هي نظرية، وتجربة مادية وعقلية. وفي الحركة الجديدة، يُنشئ الصوت المتحرر للمثقف الراديكالي «إيقاعًا جديدًا للحياة وللتوترات العضلية المنسية، ويطور الخيال» (*WE*, 177).

فتحت حركات التحرير الأفريقية ديالكتيكًا جديدًا وصفحة جديدة في التاريخ. واليوم قد تبدو أفكار فانون مفرطة في مثاليتها، لكنه كان في حقيقة الحال واقعيًا من الطراز الأول. ومن المؤسف أن توقعاته بشأن أفريقيا ما بعد الاستعمار غالبًا ما ثبتت صحتها: فأفريقيا الآن هي أسوأ مما كانت عليه قبل ما يزيد على أربعين عامًا. ومن جهة أخرى، لم يتوقف الضغط الثوري في أفريقيا. إن الطبيعة غير المكتملة لإزالة الاستعمار هي التي تستمر في ترويع أفريقيا في هذه اللحظة الراهنة من التحلُّل. ومفهوم فانون للتنمية، بتركيزها على العمل (عمل النساء غالبًا في أفريقيا المعاصرة)، لم يعد «مثاليًا» أكثر مما كان قبل

أربعين عامًا. تروي الوقائع الصعبة الخاصة بأفريقيا القرن الحادي والعشرين قصة مختلفة. إذ شهدت الأعوام الخمسة والعشرون الأخيرة انخفاض متوسط العمر المتوقع، وأزمة في الرعاية الصحية وأنظمة التعليم، وتدنّي إنتاج الأغذية. وثمة هوّة متزايدة الاتساع بين الأغنياء والفقراء. ولم يكن للتكيّف الهيكلي أي نتائج إيجابية تقريبًا. مَن يصدّق، غيرَ أصحاب الجمود الأيديولوجي، أن أفريقيا يمكنها الآن أن «تتطور» على أسس رأسمالية؟ إن تكهنات فانون، وإن كانت غير مكتملة، تظل واقعية على نحو مخيف. لم تقتصر غايته على توقّع الأزمة في أفريقيا وانحطاط الحركات الاستقلالية، بل كانت تشتمل على التدخل في العملية والتأثير فيها. نَزْع السدادة عن المخزون الهائل من المقاومة الشعبية ومحاولة «إطلاق الحركة في أفريقيا (...) وراء المبادئ الثورية» ـ تلك كانت المهمة التي حددها لنفسه.

مع ذلك، لعل ميراث فانون الأكثر استدامة اليوم هو أنه صاغ سلسلة من الإشكاليات أكثر مما هي إجابات. ومن هنا، فعندما يطرح فانون في وسط كتاب معذبو الأرض السؤال: «هل أنا موجود؟» «في الحقيقة، من أنا؟» (*WE*, 250)، فإن السؤال يتناول قضايا وجودية ومعرفية في آنٍ واحد؛ تشظّي الهوية وكذلك عدم يقين المفاهيم الثنائية الواجب استخدامها لفهم الوضع الاجتماعي ما بعد الاستعمار. وبدلًا من أن يحتفي فانون بيقينها أو غموضها، أو أن يتراجع إلى موقف «حيادي»، يشتبك مع هذه التصنيفات، مُدركًا أنها من منتجات السلطة. وظلت حرية الإنسان تحتل حيزًا مركزيًا في ديالكتيك فانون. فهو يقول في كتاب جلد أسود إن الإنسانية هي أيضًا قول نعم، ويرفض بالتالي الفكرة القائلة إن الفرد غير قادر على تغيير الواقع أو إنشاء ذات. لكن ليس كافيًا أبدًا نبذ طريقة في التفكير من دون أن يؤخذ بالاعتبار الشرط الاجتماعي الذي أنتجها. إن خيال فانون في مرحلة ما بعد الاستعمار يشكّل تحديًا؛ إصرارًا على أن المرء يواجه الـ«هنا والآن». وكانت فكرته بشأن مستقبل أفريقيا تقوم على يد الأفريقي ودماغه، بدلًا من أن تقوم على حل تكنولوجي. وقد تبدو المخيلة جوابًا مؤسفًا على القوى المتنفذة في العولمة النيوليبرالية التي تحاول اليوم ضبط أفريقيا. ومع ذلك، فإن إصرار فانون على جلب «الابتكار إلى الوجود» وتخيّل المستقبل، هو في الواقع إجابة ملموسة عن السلطوية الاقتصادية التقنية المجرَّدة الخاصة بالتكيّف الهيكلي، أي عن هذا الحصّاد الشرس الذي لا يزال يروِّع القارة.

ثبت الأعلام

آدلر، ألفريد (Adler, Alfred) (١٨٧٠ - ١٩٣٧): طبيب ومعالج نفسي نمساوي، ومؤسس مدرسة علم النفس الفردي. وأبرز مساهمة له في هذا المجال هي تأكيده أهمية مشاعر النقص ـ عقدة النقص ـ باعتبارها عنصرًا يقوم بدور رئيس في تطور الشخصية.

إنغلز، فريدريك (Engels, Frederick) (١٨٢٠ - ١٨٩٥): فيلسوف ورجل صناعة ألماني. كان كاتبًا ومنظرًا سياسيًا وفيلسوفًا. نشر كتابه **أوضاع الطبقة العاملة في إنكلترا** اعتمادًا على ملاحظاته وأبحاثه الشخصية، في عام ١٨٤٥. وأصدر مع ماركس في عام ١٨٤٨ بيانهما المشهور الذي يسمى اختصارًا **البيان الشيوعي**. وفي ما بعد، ساعد كارل ماركس ماديًا من أجل أن يكتب كتابه **رأس المال**.

بن بلّة، أحمد (١٩١٦ - ٢٠١٢): هو أحمد بن عبد المجيد بن بلّة، أحد مؤسسي جبهة التحرير الوطني في عام ١٩٥٤. سجنته الحكومة الفرنسية بين عامي ١٩٥٤ و ١٩٦٢. أول رؤساء الجزائر بعد الاستقلال (١٩٦٢ - ١٩٦٥)، حيث خُلع بانقلاب قاده هواري بو مدين.

بوفوار، سيمون دو (Beauvoir, Simone de) (١٩٠٨ - ١٩٨٨): كاتبة وجودية فرنسية ارتبطت طوال عمرها بعلاقة صداقة وحب مع الفيلسوف جان بول سارتر. وُلدت في عائلة برجوازية ودرست الفلسفة. اعتُبرت مؤسسة التيار النسوي قبل عام ١٩٦٨، واشتهرت بصورة خاصة بفضل كتابها **الجنس الآخر** الذي نشرته في عام ١٩٤٩.

بيكـو، سـتيف بانتـو (Biko, Steve Bantu) (١٩٤٦ - ١٩٧٧): زعيم طلابي ثوري فـي جنـوب أفريقيا خـلال مرحلـة حكـم الأبرتايـد والتمييـز العنصري. مؤسس «حركة الوعي الأسـود». تعرّض للقمع والاعتقال سنوات عدة، وتوفي نتيجة التعذيب الوحشي.

الحـاج، مصالي (١٨٩٨ - ١٩٧٤): زعيم جزائـري. طالب بالانفصال عن فرنسا منذ عشـرينيات القرن العشرين. أسس حزب «نجم شـمال أفريقيا» الذي تحوّل إلى حزب الشعب الجزائري، ثم إلى حزب انتصار الحريات الديمقراطية وأخيـرًا حـزب الحركـة الوطنيـة الجزائرية. لُقّـب «أبـو الأمة»، بحسـب بعض المصادر.

رمضـان، عبـان (Abane, Ramadane) (١٩٢٠ - ١٩٥٨): وُلـد فـي قريـة عزوة بولاية تيزي أوزو بالجزائر. نال شـهادة البكالوريا في عام ١٩٤١. تجند في الحرب العالمية الثانية برتبة ضابط صف. التحق بعد الحرب بحزب الشعب الجزائري وكان عضوًا في المنظمة السـرية. التحق بالثورة في عام ١٩٥٤ واضطلع بدور أساسي في إعداد مؤتمر الصومام. اغتيل في المغرب في سياق خلافات داخل الثورة.

سـارتر، جان ـ بول (Sartre, Jean Paul) (١٩٠٥ - ١٩٨٠): روائي وكاتب مسرحي وفيلسوف فرنسي. يعتبر زعيم المدرسة الوجودية الفرنسية.

سـنغور، ليوبولد (Senghor, Léopold) (١٩٠٦ - ٢٠٠١): شـاعر وسياسي. كان أول رئيس للسنغال (١٩٦٠ - ١٩٨٠). يعتبر فيلسوف الزنوجة. له عدد من الأعمال الشعرية.

سـيزار، إيمـي (Césaire, Aimé): وُلد فـي جزيرة المارتينيك فـي جزر الهند الغربية، وتلقى تعليمه في باريس. شـاعر وكاتب مسـرحي، أسس بالاشتراك مع ليوبولد سـنغور حركة «الزنوجة». دعم حركة تحرير المسـتعمرات الفرنسية في أفريقيا في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، وكان عضوًا في الحزب الشيوعي.

غاليينـي (الجنـرال) (Gallieni (General)) (١٨٤٩ - ١٩١٦): هـو جوزيف غاليينـي، قائد عسكري فرنسـي. خدم في أكثر من حرب (بما فيها أوائل الحرب

العالمية الأولى)، وكان قد تولى منصب الحاكم العام لمالي (١٨٨٦ - ١٨٨٨) ولمدغشقر (١٨٩٦ - ١٩٠٥).

غرامشي، أنطونيو (Gramsci, Antonio) (١٨٩١ - ١٩٣٧): كاتب ومنظّر سياسي وعالم لُغويات إيطالي. أحد مؤسسي الحزب الشيوعي الإيطالي وقائده في إحدى المرات، اعتقله نظام موسوليني الفاشي. أحد أهم المفكرين الماركسيين في القرن العشرين. يشتهر بمفهومه عن «الهيمنة الثقافية» بوصفها وسيلة لاستمرار الدولة في مجتمع رأسمالي. من أهم مؤلفاته: **الأمير الحديث، ودفاتر السجن.**

غيفارا، تشي (Guevara, Che) (١٩٢٨ - ١٩٦٧): ثوري كوبي ماركسي أرجنتيني المولد، كما أنه طبيب وكاتب وزعيم حرب العصابات وقائد عسكري وشخصية رئيسة في الثورة الكوبية. وفي أعقاب الثورة الكوبية قام بأداء عدد من الأدوار الرئيسة للحكومة الجديدة. وغادر كوبا في عام ١٩٦٥ من أجل التحريض على الثورات الأولى الفاشلة في الكونغو كينشاسا ، ثم تلتها محاولة أخرى في بوليفيا، حيث ألقت القبض عليه وكالة الاستخبارات المركزية بمساعدة القوات البوليفية وأعدمته. ولا تزال شخصية غيفارا التاريخية تنال التبجيل والاحترام، ولا يزال مستقطبًا المخيلة الجماعية في هذا الخصوص والعديد من السير الذاتية والمذكرات والمقالات والأفلام الوثائقية والأغاني والأفلام.

فانون، فرانتز (Fanon, Frantz) (١٩٢٥ - ١٩٦١): انظر موجز سيرة حياته في مقدمة هذا الكتاب.

فرويد، سيغموند (Freud, Sigmund) (١٨٥٦ - ١٩٣٩): طبيب تخصص بدراسة الطب العصبي. يعتبر مؤسس علم التحليل النفسي. واشتهر بنظريات العقل واللاواعي، وآلية الدفاع عن القمع وخلق الممارسة السريرية في التحليل النفسي لعلاج الأمراض النفسية عن طريق الحوار بين المريض والمحلل النفسي. كما اشتهر بتقنية إعادة تحديد الرغبة الجنسية والطاقة التحفيزية الأولية للحياة البشرية. له العديد من المؤلفات، من بينها: **تفسير الأحلام؛ قلق في الحضارة؛ موسى والتوحيد.**

كانـط، عمانويـل (Kant, Immauel) (١٧٢٤ - ١٨٠٤): فيلسـوف ألمانـي. يعتبر أحد أعظم الفلاسفة في كل العصور.

لوكسمبورغ، روزا (Luxemburg, Rosa) (١٨٧٠ - ١٩١٩): بولندية، اعتمدت الاشـتراكية وانتسـبت إلـى الحـزب الماركسـي البروليتـاري. رئسـت مـع كارل ليبكنخت الجناح المتطرف من الحزب الاشـتراكي الديمقراطي. من أهم مؤلفاتها **تراكم رأس المال**. ساهمت في تأسيس «عصبة سبارتاكوس»، وفي ما بعد الحزب الشيوعي الألماني. ماتت غيلة على يد المؤسسة الأمنية الألمانية.

لومومبـا، باتريـس (Lumumba, Patrice) (١٩٢٥ - ١٩٦١): أول رئيـس وزراء منتخب في تاريخ الكونغو (١٩٦٠). قتله البلجيكيون بعد سنة واحدة من توليـه الحكم. وكان قد قاوم الاسـتعمار البلجيكي وأسـس الحركـة الوطنية في عام ١٩٥٨، أقوى الحركات السياسية في الكونغو.

ماركـس، كارل (Marx, Karl) (١٨١٨ - ١٨٨٣): فيلسـوف واقتصـادي اشـتراكي ألمانـي، ومؤسـس الماركسـية التـي أصبحت لهـا صيـغ وتنوعات في التجارب الشـيوعية والاشـتراكية التي طبقت فيها. وبُنيت الماركسـية على المبدأ المادي في تحريك الاقتصاد، التاريخ، والمجتمع، وهـو ما تمثله المادية الجدلية (حيث تمثّل وسائل الإنتاج البنية التحتية وعلاقات الإنتاج البنية الفوقية) والمادية الاجتماعية (التحول من الرأسـمالية إلى الشـيوعية التي تسـود فيها البروليتاريا). كما بُنيت أيضًا على رفض مهمة التفسـير بل الدعوة إلى التغيير الذي يحمل بُعدًا ثوريًـا وعلى الصـراع الطبقـي. أعلن مع إنغلـز **البيان الشـيوعي** في عـام ١٨٤٨، وأسـس الأمميـة الأولـى. من كتابـات ماركس التـي أثّرت فـي التاريـخ الحديث والمعاصـر: **نقد الفلسـفة السياسـية لـهيغـل** (١٨٤٣)، **أطروحات حـول فيورباخ** (١٨٤٤)، **العائلة المقدسـة** (مع إنغلز ١٨٤٥)، **بؤس الفلسـفة** (١٨٤٧)، **خطاب حـول التبادل الحر** (١٨٤٨)، **أسـس نقد الاقتصاد السياسـي** (١٨٥٧ - ١٨٥٨)، **رأس المال** (١٨٦٧).

مارلـو، أندريـه (Marlaux, André) (١٩٠١ - ١٩٧٦): روائـي وكاتـب وسياسـي فرنسـي. أشـهر كتاباتـه **المصيـر البشـري** (*la Condition humaine*) (١٩٣٣).

نيريـري، جوليـوس (Nyerere, Julius) (١٩٢٢ - ١٩٩٩): سياسـي تنزاني. درس في جامعة أدنبرة. أسـس حزب الاتحاد الوطني الأفريقي في عام ١٩٥٤. أصبح في عام ١٩٦٠ رئيسًـا للوزراء ثم رئيسًا لتنجانيقا. استطاع توحيد تنجانيقا وزنجبار في إطار تنزانيا في عام ١٩٦٤، وأصبح رئيس الدولة الجديدة.

هيغـل، ج. و. ف. (Hegel, G. W. F.) (١٧٧٠ - ١٨٣١): فيلسـوف ألمانـي يعتبر أهم مؤسسي حركة الفلسـفة المثالية الألمانية في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي. وُلد في شتوتغارت لعائلة برجوازية صغيرة، ودرس في كلية اللاهوت التاريخ وفقه اللغة الألمانية والرياضيـات. وكان المجتمعَ في نظر هيغل عناصر مشـحونة بالتناقضـات والتوترات، كمـا هي الحال بالنسـبة إلـى التناقضات بين الموضوع وجسـم المعرفة، بين العقل والطبيعة، بين الذات والآخر، بين الحرية والسـلطة، بين المعرفة والإيمان، وأخيرًا بين التنوير والرومانسية. وكان مشروع هيغل الرئيس الفلسـفي أن يأخـذ هذه التناقضات والتوترات ويضعها في سـياق وحدة عقلانية شاملة، موجودة في سياقات مختلفة، دعاها «الفكرة المطلقة «أو» المعرفة المطلقة». ترك أكثر من عشـرين مؤلَّفًا، من بينها: **فينومينولوجيا الروح، أصول فلسفة الحق، المدخل إلى علم الجمال.**

الثبت التعريفي

استعمار/ كولونيالية (Colonialism): نزوع الدولة الكبيرة إلى فرض سلطانها على البلدان الأخرى والاحتفاظ بسيطرتها عليها بالوسائل السياسية والاقتصادية والعسكرية المختلفة. ويقوم الاستعمار في الأساس على تشجيع الدولة مجموعات كبيرة من رعاياها على الهجرة إلى المستعمرات واستيطانها و«تعميرها» بغية تغيير هويتها السكانية وربطها بالدولة الكبيرة ربطًا عضويًا.

الأنا (ego): الذات.

أيديولوجيا (Ideology): مجموعة نظامية من المفاهيم في موضوع الحياة أو الثقافة البشرية. كما يقصد بها طريقة التفكير المميزة لفرد أو جماعة أو ثقافة، ومجموع النظريات والأهداف المتكاملة التي تشكّل قوام برنامج سياسي اجتماعي.

المَنسَق/ البارادیغم/ البارادایم (Paradigm): هو تصور أو رؤية أو طريقة في النظر إلى الأمور. وهو بالتالي نموذج أو نمط (أو منوال) متماسك في النظر إلى العالم، أو الأرومة أو النموذج النظري أو التيار الفكري السائد (وهو في العلوم الرياضية: مصفوفة حسابية). إنه بمعنى من المعاني السكة التي يسير عليها الفكر بحيث لا تلتبس قوانينه ومفاهيمه بمنسق آخر له سكة أخرى. وخارج مجال العلوم، تستخدم الكلمة بمعنى «الرؤية الكونية» أو «التصور الشامل» أو «كيفية إدراك العالم» (Weltanschauung)، ولعل أوسع الاستخدامات انتشارًا هو ذاك الذي ينسب إلى الفيلسوف وعالم اجتماع العلوم توماس كُوْن، في كتابه بنية الثورات العلمية، حيث يُعرِّفه بأنه: مجموع من المعاينات ومن

الوقائع المثبتة، والأسئلة المرتبطة بالموضوع التي تُطرح وتتطلب حلولًا، والإشارات المنهجية (حول كيفية طرح تلك الأسئلة)، وكيفية تفسير نتائج البحث العلمي. ونجد في العلوم الاجتماعية مناسق تعالج (على سبيل التمثيل لا الحصر): نشأة الرأسمالية (ماكس فيبر في كتابه: **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**)؛ الصراع الطبقي (الماركسية)؛ والديمقراطية (أليكسيس دو توكفيل وكتابه عن **الديمقراطية في أميركا**).

البروليتاريا (Proletariat): طبقة العمال أو الكادحين، طبقة العمال الصناعيين الذين يعتمدون في كسب الرزق على بَيْع عملهم، باعتبار أنهم غير مالكين لرأس المال أو لوسائل الإنتاج. وتذهب النظرية الماركسية إلى أن الطبقة الرأسمالية تستغل البروليتاريا لأغراضها ومصالحها، ومن أجل ذلك يتعين على أفراد هذه الطبقة الكادحة أن يستولوا على السلطة السياسية تمهيدًا لقيام المجتمع اللاطبقي. والـ «بَرْتَلَة» (Prolitarization) هي تحول فئات العاملين، تاريخيًا، إلى بروليتاريا من نتيجة هذا الاستغلال.

البؤروية الثورية (مفهوم) (Focoism): مفهوم في العملية الثورية يُنسب إلى الثائر الأممي تشي غيفارا، قوامه أن انطلاق الثورة ينشأ من تشكيل «بؤر ثورية» في البلاد المختلفة، تمتد إلى المناطق الريفية ولا يقتصر وجودها على المدن.

برجوازية (Bourgeoisie): طبقة اجتماعية تتألف من التجار والصناعيين (سكان المدن أساسًا). ويطلَق اسم البرجوازية، توسعًا، على الطبقة الوسطى.

تكنولوجيا/ تقانة (Technology): وضْع العلم موضع التطبيق تحقيقًا للأغراض الصناعية والتجارية المختلفة في المقام الأول، أو جملة الطرائق والمواد المستخدمة في هذا السبيل.

حرب باردة (Cold War): حالة الصراع التي استمرت من أواخر الأربعينيات حتى التسعينيات من القرن العشرين بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي وحلفائهما، وسُميت بهذا الاسم لأن الطرفين لم يصلا بالفعل إلى المواجهة العسكرية.

ديالكتيك/ جدلية هيغل (Hegelian Dialectic): فلسفة التاريخ، لدى هيغل، باعتباره سجلًّا لصراع العقل في عالمنا الواقعي من أجل وصول الروح إلى الوعي والحرية. وتقول إن مسيرة التاريخ عبارة عن مراحل لتقدم الوعي لدى الروح، وأن الشرط الأول والأخير لحدوث قفزة في الوعي لدى الكائنات هي امتلاك الروح للحرية. فالحرية تجعل الروح تتقدم في مسارها في خطين متوازيين في الاتجاه والقوة، وهما: الموضوعية والذاتية.

راديكالية، راديكالي (Radicalism, Radical): مصطلح قديم منذ العصور الوسطى، يعني «الأصلي» أو «الجذري»، ويقصد بهذه النزعة على العموم العودة إلى الأصول والجذور والتمسك بها والتصرف أو التكلم وفقَها. وهي نهج أو سياسة يسعى إلى إدخال إصلاحات جذرية على النظام الاجتماعي القائم. وتتمثل الأحزاب الراديكالية في بعض الدول اليوم بالأجنحة السياسية أو الأحزاب ذات النظرة الدينية المتطرفة. وترمي هذه النزعة إلى إحداث تغيرات متطرفة في الفكر والفن والقيم وأنماط السلوك والعادات السائدة والمؤسسات القائمة.

رأسمالية (Capitalism): نظام اجتماعي ـ اقتصادي يمتلك فيه الأفراد أو الشركات وسائل الإنتاج والتوزيع. ومن خصائصها البارزة إنتاج السلع من أجل الربح وتحديد أسعارها على أساس المنافسة في السوق. وأخذ معظم الدول الرأسمالية في الأعوام الأخيرة بمبدأ التخطيط، أو التوجيه الاقتصادي، في محاولة للحد من سيطرة رأس المال الفردي على البلاد.

رواقية (Stoicism): مذهب فلسفي أنشأه قرابة عام ٣٠٠ ق.م الفيلسوف زينون الذي قال إن الرجل الحكيم يجب أن يتحرر من الانفعال ولا يتأثر بالفرح أو الترح، وأن يخضع من غير تذمر لحكم الضرورة القاهرة.

زنوجة (زنوجية) (Négritude): فكرة وُلدت في أشكال أدبية وفلسفية، تحاول كلها «تحرير السود» من عقدة اللون، ويلاحظ أن هذه الأشكال نشأت على أيدي مواطنين من أميركا الوسطى (إيمي سيزار) والولايات المتحدة (دو بوا). ثم انتقلت فلسفتها على يد ليوبولد سنغور، وبلغت أوجها في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. وتنبّه بعض المفكرين والساسة الأفارقة إلى

خطر هذه الفلسفة على مستقبل القارة الأفريقية، فانتقدوها لأنها تركّز على وحدة الجنس الزنجي، وتصر على فصل القارة الأفريقية إلى حضارة سوداء جنوب الصحراء، وأخرى إسلامية شمال الصحراء. ومن بين هؤلاء المنتقدين كوامي نكروما وأحمد سيكو توري وغيرهما. وكان فانون من بين منتقدي بعض أوجهها.

ساديّة (Sadism): انحراف جنسي يتلذذ به المرء بإنزال صنوف العذاب بمحبوبه.

سريالية (Surrealism): مذهب حديث فرنسي النشأة في الفن والأدب يهدف إلى التعبير عن العقل الباطن بصورة يعوزها النظام والمنطق. كان منظِّرها الرئيس أندريه بريتون، ومن أبرز أقطابها الفنان الإسباني سلفادور دالي.

شُكوكيّة (Skepticism): مذهب يقول إن المعرفة الحقيقية في حقل معيّن غير مُحققة أو مؤكدة.

شمولية (Totalitarianism): مبدأ ذو علاقة بنظام سياسي مبني على إخضاع الفرد للدولة، وعلى السيطرة الصارمة على مظاهر حياة الدولة وطاقاتها المنتجة كلها.

طبقة (Class): مجموعة من الأشخاص الذين يؤدون عملًا واحدًا، أو الذين تجمعهم مصالح واحدة، أو الذين يشتركون في وضع واحد أو حالة واحدة، في مجتمع من المجتمعات، كطبقة العمال، وطبقة الفلاحين، والطبقة البرجوازية وما شابه ذلك.

عُصاب (Neurosis): اضطراب عصبي وظيفي.

عقدة أوديب (Oedipus complex): عقدة نفسية تتسم بحب الابن لأمّه والبنت لأبيها حبًا مفرطًا مصحوبًا بتحيز ضد الأب في الحالة الأولى وضد الأم في الحالة الثانية. وأوديب كان ملك طيبة الذي قتل أباه وتزوج أمه.

عقدة النقص (الدونية) (Inferiority Complex): شعور إنسان بالنقص أو العجز العضوي أو النفسي أو الاجتماعي بطريقة تؤثّر في سلوكه. يسمي آدلر

أسلوب مواجهة النقص «أسلوب الحياة»، ويعتبر أن كل إنسان يولد وعنده شعور بالنقص. وفي التحليل النفسي عند فرويد، تأتي عقدة النقص من عجز الطفل عن مواجهة الموقف الأوديبي، أي حبه لأمه ومعاداته لأبيه.

عولمة **(Globalization)**: تعاظم الاعتماد المتبادل بين شعوب العالم وأقاليمه وبلدانه نتيجة توسع العلاقات الاجتماعية والاقتصادية عبر بقاع المعمورة، على نحو يضمن تجديد الهيمنة الإمبريالية على العالم واستمرارها، في ظل التطورات الشاملة الأخيرة على نطاق كوني.

مازوشية **(Masochism)**: انحراف جنسي يتلذذ به المرء بالتعذيب يُنزله به رفيقه، وتوسعًا تلذذ المرء بالاضطهاد يُنزل به.

مانوية **(Manicheanism)**: مذهب يُنسب إلى ماني الفارسي (٢١٦؟ ـ ٢٧٦؟ ب.م.)، يدعو إلى الإيمان بعقيدة ثَنَوِيّة قوامها الصراع بين النور والظلام.

أعمال فرانتز فانون

Books

- *Peau noire, masques blancs*. Paris: Editions du Seuil, 1952.

- *Black Skin, White Masks*. With an introduction by Homi K. Bhabha. London: Pluto Press, 1986.

Black Skin, White Masks. Translated by Charles Lam Markmann. New York: Grove Press, 1967.

- *L'An V de la révolution algérienne*. Paris: Maspero, 1959.

Sociologie d'une révolution. Paris: Maspero, 1966.

Studies in a Dying Colonialism. Translated by Haakon Chevalier. New York: Monthly Review Press, 1967; London: Earthscan, 1989.

Includes «Algeria Unveiled»; «This is the voice of Algeria»; «The Algerian Family»; «Medecine and Colonialism»; «Algeria's European Minority».

- *Les Damnés de la terre*. Paris: Maspero, 1961.

The Wretched of the Earth. Translated by Constance Farrington. With an Introduction by Jean-Paul Sartre. New York: Grove Press, 1968; Harmondsworth: Penguin, 1970.

Includes «Concerning Violence»; «Spontaneity: Its Strenght and Weakness»; «The Pitfalls of National Consciousness»; «On National Culture»; «Colonial Wars and Mental Disorders».

- *Pour la révolution africaine. Ecrits politiques*. Paris: Maspero, 1964.

Toward the African Revolution: Political Essays. Translated by Haakon Chevalier. New York: Grove Press, 1967; Harmondsworth: Penguin, 1970.

Includes, as well as articles from *El Moujahid*, «The North Africa Syndrome;» (1952); «West Indians and Africans» (1955); «Letter to the Resident Minister» (1956), «Racism and Culture (1955); «This Africa to Come» (1959).

Selected articles and Essays not included in books

Readers should consult the special edition of *L'Information psychiatrique*: 51, no. 10, Dec. 1975, Which collected a number of Fanon's Writings to celebrate his fiftieth year.

«Le trouble mental et le trouble neurologique.» *L'Information psychiatrique:* 51, no. 10, 1975. An extract from Fanon's 1951 Thesis Entitled «Altérations mentales, modifications caractérielles, troubles pychiques et déficit intellectuel dans l'hérédo-dégénération spino-cérébelleuse. Un cas de maladie de Friedrich avec délire de persécution.» Faculté mixte de médecine et de pharmacie, Lyon, nov. 29, 1951.

Fanon, F. and J. Azoulay. «La Sociothérapie dans un service d'hommes muslumans.» *L'Information psychiatrique:* 30, no. 9, 1954.

______. and J. Dequeker [et al.]. «Aspects actuels de l'assistance mentale en Algérie.» *L'Informationpsychiatrique*: 31, no. 11, 1955.

Reprinted in: vol. 51, no. 10 (Dec. 1975).

Fanon, F. and R. Lacaton. «Conduites d'aveu en Afrique du Nord.» Papier présenté au: *Congrès des médecins aliénistes et neurologues de France et des pays de langue française*, 53rd session, Nice, Sept. 5-11, 1955.

Reprinted in: *L'Information psychiatrique*: 51, no. 10, 1975.

Fanon, F. and F. Shanchez. «Attitude du musulman maghrébin devant la folie.» *Revue pratique de psychologie de lavie sociale et d'hygiène mentale*: 1, 1956.

______. and S. Asselah. «Le Phénomène de l'agitation en milieu psychiatrique. Considérations générales, significations psychopathologiques.» *Maroc médical:* 36, no. 380, 1957.

______. and L. Lévy. *La Tunisie médicale*: 36, no. 9, 1958.

Fanon, F. and C. Geronimi. «L'Hospitalisation de jour en psychiatrie. Valeur et limites.» *Tunisiemédicale*: 38, no. 10, 1959.

«The Stooges of Imperialism.» *Mission in Ghana, Information Service*, 1, no.6 (Dec. 1960).

Selected Secondary Works

Books

Alessandrini, Anthony C. *Frantz Fanon: Critical Perspectives*. London: Routledge, 1999.

Bulhan, Hussein A. *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*. New York: Plenum Press, 1985.

Caute, David. *Frantz Fanon*. New York: Viking, 1970.

Frantz, Fanon. London: Panaf Books, 1975. (Panaf Great Lives)

Geismar, Peter. *Frantz Fanon*. New York: Gross Press, 1969.

Gendzier, Irene. *Frantz Fanon: A Critical Study*. New York: Grove Press, 1985; 1973.

Gibson, Nigel (ed.). *Rethinking Fanon: The Continuing Legacy*. Amherst: Humanity Books, 1999.

Gordon, Lewis R. *Fanon and the Crisis of European Man*. New York: Routledge, 1995.

______. T. Denean Sharpley- Whiting and Renee White (eds.). *Fanon: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, 1996.

Hansen, Emmanuel. *Frantz Fanon*: Social and Political Thought. Columbus: Ohio State University Press, 1977.

Jinadu, L. Adele. Fanon: In Search of the African Revolution. London: Kegan Paul International, 1986.

McMulloch, Jock. *Black Soul, White Artifact*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Macey, David. *Frantz Fanon: A Life*. London: Granta Books, 2000.

Memorial International Frantz Fanon. Paris: Présence africaine, 1984.

Onwuanibe, Richard. *A Critique of Revolutionary Humanism: Frantz Fanon*. St Louis: Warren H. Green, 1983.

Read, Alan (ed.). *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation.* London: Institute of Contemporary Arts; Seatle: Bay Press, 1996.

Sekyi-Otu, Ato. *Fanon's Dialectic of Experience.* Cambridge: Harvard University Press, 1996.

Turner, Lou and John Alan. *Frantz Fanon, Soweto and American Black Thought.* Chicago: News and Letters, 1986.

Zahar, Renate. *Colonialism and Alienation.* New York: Monthly Review Press, 1974.

Periodicals

«Frantz Fanon; Forty Years Later.» *Philosophica Africana*: 4, no.2, Aug. 2001.

Papers from: Symposium on A Dying Colonialism at Columbia University, Nov. 15, 1999.

History of Psychiatry: 7, no.28, 1977.

Zairek, Eva (ed.). «Frantz Fanon and the Impasses of Modernity.» *Parallax*: no.23, 2002.

المراجع

Books

Adler, Alfred. *Understanding Human Nature*. New York: Fawcett, 1956.

Aimé Césaire: The Collected Poetry. Berkeley: University of California Press, 1985.

Arendt, Hannah. *Crisis of the Republic*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.

Armah, Ayi Kwei. *The Beautyful Ones Are Not Yet Born*. London: Heinemann, 1981.

Arnold, James. *Modernism and Negritude*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

Aussaresses, Paul. *Services spéciaux. Algérie 1955-1957*. Paris: Perrin, 2001.

Beauvoir, Simone de. *Hard Times: Force of Circumstance, II*. New York: Paragon, 1992.

Behr, Edward. *The Algerian Problem*. London: Penguin, 1961.

Bernasconi, Robert (ed.). *Race*. Blackwell, 2001.

Biko, Steve. *I Write What I Like*. London: Heinemann, 1978.

Bond,C. George and Nigel C. Gibson. *Contested Terrains and Constructed Categories: Africa in Focus*. Boulder: Westview, 2002.

Boudichon, Eugène. *Considérations sur l'Algérie*. Paris: Comptoir central de la librairie, 1845.

Bourdieu, Pierre. *The Algerians*. Boston: Beacon Press, 1962.

Bulhan, Hussein A. *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*. New York: Plenum Press, 1985.

Caute, David. *Frantz Fanon*. New York: Viking, 1970.

Césaire, Aimé. *Discourse on Colonialism*. New York: Monthly Review Press, 1972.

______. *Return to My Native Land*. Translated by Mireille Rosello with Anne Pritchard. Newcastle Upon Tyne: Bloodaxe Books, 1995.

______. *Return to my Native Land*. Bilingual ed. Trans. Emile Snyder. Paris: PrésenceAfricaine, 1971.

______. *Return to my Native Land*. London: Penguin, 1969.

Césaire, Suzanne. *Tropiques II*. Paris: Editions Jean Michel Place, 1978.

Cherki,Alice. *Fanon: A Portrait*. Translated from the French by Nadia Benabid. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2006.

Dhada, Mustafah. *Warriors at Work: How Guinea was Really Set Free*. Niwot, Colo.: University Press of Colorado, 1993.

Dinesen, Isak. *Out of Africa*. New York: Random House, 1972.

Dunayevskaya, Raya. *Philosophy and Revolution in Hegel's Retreat from Eleusis*. Princeton: Princeton University Press, 1978.

Elfasi, E. (ed.). *The General History of Africa: Africa from the Seventh to the Eleventh Century*. London: Heinemann, 1988.

Fernea, Elizabeth (ed.). *Women and the Family in the Middle East*. Austin: University of Texas Press, 1985.

Fanon, Frantz. *L'An V de la révolution algérienne*. Paris: Maspero, 1959.

______. *Black Skin White Mask*. Translated from the French by Richard Philcox. New York: Grove Press; [Berkeley, Calif.]: Distributed by Publishers Group West, 2008.

______. Translation by Charles Lam Markmann. New York: Grove Press, 1967.

______. *Peau Noire, masques blancs*. Paris: Editions du Seuil, 1952.

______. *Pour la révolution africaine. Ecrits politiques*. Paris: Maspero, 1964.

______. *Studies in a Dying Colonialism*. Translated by Haakon Chevalier. New York: Monthly Review Press, 1967.

______. *Toward the African Revolution: Political Essays*. Translated by Haakon Chevalier. New York: Grove Press, 1967.

______. *The Wretched of the Earth*. Preface by Jean- Paul Sartre. Translated by Constance Farrington. New York: Grove Press, 1968.

Freud, Sigmund. *Civilization and its Discontents*. New York: Norton, 1989.

Gates, Henry L. (ed.). *«Race,» Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Geismar, Peter. *Frantz Fanon*. New York: Gross Press, 1969.

Gendzier, Irene. *Frantz Fanon: A Critical Study*. New York: Grove Press, 1973.

Gibson, Nigel C. *Fanonian Practices in South Africa: From Steve Biko to AbahlalibaseMjondolo*. New York: Palgrave Press; Scotsville, South Africa: University of KwaZulu-Natal Press, 2011.

______. (ed.). *Rethinking Fanon: The Continuing Legacy*. Amherst: Humanity Books, 1999.

Gillespie, Joan. *Algeria: Rebellion and Revolution*. London: Ernest Benn, 1961.

Gordon, Lewis R. *Bad Faith and Anti-Black Racism*. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1995.

______. *Fanon and the Crisis of European Man*. New York: Routledge, 1995.

______. T. Denean Sharpley- Whiting and Renee White (eds.). *Fanon: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, 1996.

Gramsci, Antonio. *Prison Notebooks*. London: Lawrence and Wishart, 1971.

______. *Selections from the Prison Notebooks*. London: Lawrence and Wishart, 1971.

Greismar, Peter. *Frantz Fanon*. New York: Grove Press, 1969.

Habermas, Jürgen. *The Philosophical Discourses of Modernity*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987.

Hansen, Emmanuel. *Frantz Fanon*. Columbus: Ohio State University Press, 1977.

Hegel, G. W. F. *Lectures on the Philosophy of World History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

______. *Phenomenology of Spirit*. Translated by A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press,1971.

______. *Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1971.

______. *Phenomenology and System.* Indianapolis: Hackett, 1996.

Honneth, Axel. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflict.* Cambridge: MIT Press, 1996.

Horne, Alistair. *A Savage War of Peace: Algeria 1954-1962.* London: Macmillan, 1977.

Hountondji, Paulin. *African Philosophy.* London: Hutchinson, 1983.

Hyppolite, Jean. *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit.* Evanston: NorthwesternUniversityPress, 1974.

Jeanson, Colette. *Algérie- hors- la- loi.* Paris: Editions du Seuil, 1965.

Jinadu, L. Adele. *Fanon.* London: Kegan Paul International, 1983.

Judt, Tony. *Past Imperfect: French Intellectuals, 1944-1956.* Berkeley: University of California Press, 1992.

Kelly, G. A. *Lost Soldiers: The French Army and the Empire in Crisis, 1947-1962.* Cambridge, Mass: MIT Press, 1965.

Kesteloot, Lilyan. *Black Writers in French: A Literary History of Negritude.* Philadelphia: Temple University Press, 1974.

Knauss, Peter. *The Persistence of Patriarchy: Gender and Ideology in Twentieth Century Algeria.* New York: Praeger, 1987.

Kojève, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel.* Edited by Allan Bloom. New York: Basic Books, 1969.

Lacan, Jacques. *Ecrits: A Selection.* New York: Norton, 1977.

Laroui, Abdallah. *The History of the Maghrib.* Princeton: Princeton University Press, 1977.

Le Sueur, James D. *Uncivil War: Intellectuals and Identity Politics during theDecolonization of Algeria.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001.

Lenin,V. I. *Collected Works.* London: Lawrence and Wishart, 1964.

Lorcin, P. *Imperial Identities: Stereotyping, Prejudice, and Race in Colonial Algeria.* London: I. B. Tauris, 1999.

Lugard, Lord. *Dual Mandate in British Tropical Africa.* London: Frank Cass, 1965.

Macey, David. *Frantz Fanon: A Life.* London: Granta Books, 2000.

______. *Lacan in Context.* London: Verso, 1988.

MacIntyre, Alasdair (ed.). *Hegel: A Collection of Critical Essays.* Garden City: Anchor Press, 1972.

Mamdani, Mahmood. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of the Late Colonialism.* Princeton: Princeton University Press, 1996.

Mannoni, Octave. *Prospero and Caliban: The Psychology of Colonization.* Trans. from *Psychologie de la colonisation* by Pamela Powesland. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999.

Markovitz, Irving. *L. S. Senghor.* New York: Atheneum, 1969.

Mbembe, Achille. *On the Postcolony.* Berkeley: University of California Press, 2000.

McMulloch, Jock. *Black Soul, White Artifact.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

______. *Colonial Psychiatry and the African Mind.* Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Melady, Margaret. *Leopold Sedar Senghor: Rhythm and Reconciliation.* South Orange: Seton Hall University Press, 1971.

Memmi, Albert. *Dominated Man: Notes toward a Portrait.* New York: Orion, 1968.

Merleau-Ponty, Maurice. *Phenomenology of Perception.* London: Routledge, 1962.

Mezu, S. Okechukwu. *The Poetry of Léopold Senghor.* Rutherford, N. J.: Fairleigh Dickinson University Press, 1973.

Moghadam,Valentin (ed.). *Gender and Identity: Women and Politics in Muslim Societies.* London: Zed Press, 1994.

Mudimbe, V. Y. (ed.). *The Surreptitious Speech African: Présence Africaine and the Politics of Otherness.* Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Ndegwa, Stephen N. (ed.). *A Decade of Democracy in Africa.* Leiden: Brill, 2001.

Nilson, Cary and Lawrence Grossberg (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture.* London: Macmillan, 1988.

Nyerere, Julius. *Freedom and Unity: A Selection from Writings and Speeches, 1952-1965.* Dar es Salaam: Oxford University Press, 1966.

Pelczynski, Z. A. (ed.). *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Margery, Perham. *Lugard*. London: Collis, 1960.

Perinbam, Marie B. *Holy Violence: The Revolutionary Thought of Frantz Fanon*. Washington DC: Three Continents Press, 1983.

Pieterse, Jan Nederveen. *White on Black: Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture*. New Haven: Yale University Press, 1992.

Quandt, W. B. *Revolution and Political Leadership: Algeria, 1954-1968*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1969.

Roudinesco, Elisabeth. *Jaques Lacan and Company: A History of Psychoanalysis in France 1925-1985*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Ruedy, John. *Modern Algeria: The Origins and Development of a Nation*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. New York: Knopf, 1993.

Sartre, Jean- Paul. *The Anti-Semite and the Jew*. Translated by G. Becker. New York: Schoken Books, 1976.

______. *Being and Nothingness*. New York: Washington Square Books, 1966.

______. *Black Orpheus*. Trans. S. W. Allen. Paris: Présence africaine, 1965.

______. *Critique of Dialectical Reason*. London: Verso, 1991.

______. *Search for a Method*. Translated by Hazel Barnes. New York: Vintage, 1968.

Sekyi-Otu, Ato. *Fanon's Dialectic of Experience*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

Senghor, L. S. *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malagache de langue française*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

Serequeberhan, Tsenay. *The Hermeneutics of African Philosophy*. London: Routledge, 1994.

Sharpley- Whiting, T. Denean. *Frantz Fanon: Conflicts and Feminisms*. Lanham: Rowmanand Littlefield, 1998.

Skinner, Quentin (ed.). *The Return of Grand Theory inthe Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Tucker, Judith E. (ed.). *Arab Women; Old Boundaries, New Frontiers*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

Tully, James (ed.). *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Cambridge: Polity, 1988.

Vaillant, Janet G. *Black, French, and African: A Life of Leopold Sedar Singhor*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

Vansina,Jan. *Path in Rainforests: Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*. Madison: University of Wisconsin Press, 1990.

WaThiongo,Ngugi. *Moving the Centre*. London: Heinemann,1933.

Westermann, Dietrich. *The African Today*. London: Oxford University Press, 1934.

Woodis, Jack. *Four Revolutionary Theories*. New York: International Press, 1974.

Zahar, Renate. *Colonialism and Alienation*. New York: Monthly Review Press, 1974.

Periodicals

Carothers, J. C. «Frontal Lobe Function and the African.» *Journal of Mental Science*: 97, 1951.

Decker, Jeffrey Louis. «Terrorism Unveiled: Frantz Fanon and the Women of Algers.» *Cultural Critique:* 20, Winter 1990.

Dubey, Madhu. «The 'True Lie' of the Nation: Fanon and Feminism.» *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*: 10, no.2, 1998.

Etudes Maghrébibes: 7, Spring 1960.

L'Express: nov. 30, 1961.

Fanon, F. and C. Geronimi. «L'Hospitalisation de jour en psychiatrie. Valeur et limites.» *Tunisie médicale*: 38, no. 10, 1959.

______. and F. Shanchez.»Attitude du musulman maghrébin devant la folie.» *Revue pratique de psychologie de lavie sociale et d'hygiène mentale*: 1, 1956.

______. and J. Azoulay. «La Sociothérapie dans un service d'hommes muslumans.» *L'Information psychiatrique:* 30, no.9, 1954.

______. vol. 51, no.10, Dec. 1975.

______. and R. Lacaton. «Conduites d'aveu en Afrique du nord.» *L'Information psychiatrique:* 51, no. 10, 1975.

______. and S. Asselah. «Le Phénomène de l'agitation en milieu psychiatrique.» *Maroc médical:* 36, no. 380, 1957.

Miller, Christopher. «Ethnicity and Ethics.» *South Atlantic Quarterly*: 87, no. 1, 1989.

Hoffheimer, Michael. «Translating Knechtschaft.» *Owl of Minerva*: 32, no. 2, Spring 2001.

Lazreg, Marnia «Gender and Politics in Algeria.» *Signs: Journal of Women in Culture and Society*: 15, no. 4, 1990.

Lewis, W. A. «Economic Development with Unlimited Supplies of Labour.» *The Manchester School of Economics and Social Studies*: 36, no. 1, Jan. 1958.

Nardal, Paulette. «The Awakening of Race Consciousness. Translation of «Eveil de la conscience de race.»» *La Revue du monde noir:* no. 6, 1932.

Porot, A. «Notes de psychiatrie musulmane.» *Annales médico- psychologiques*: 1, 1918.

______. and D. C. Arrii. «L'Impulsivité criminelle chez l'indigène algérien.» *Annales médico-psychologiques*: 90, 1932.

Razanajao, C. L., J. Postel and D. F. Allen. «The Life and Psychiatric Work of Frantz Fanon.» *History of Psychiatry*: 7, 1996.

Résistance algérienne: May 16, 1957.

Woodhull, Winifred. «Unveiling Algeria.» *Genders*: 10, Spring 1991.

Conferences

Fanon, Franz and Charles Geronimi. «Le TAT chez femme musulmane. Sociologie de la perception et de l'imagination.» Papier présenté au: *Congrès des médecins aliénistes et neurologues de France et des pays de langue francaise*, 54th session, Bordeaux, Aug. – Sept. 4, 1956.

______. and R. Lacaton. «Conduites d'aveu en Afrique du nord.» Papier présenté au: *Congrès des médecins aliénistes et neurologues de France et des pays de langue française*, 53rd session, Nice, Sept. 5-11, 1955.

فهرس عـام

- ت -

- ث -

-ج-

-ح-

- خ -

- د -

- ص -

- ط -

- ع -

- ل -

- م -

- ن -